Orbis Biblicus et Orientalis 176

Albert de Pury
Thomas Römer (Hrsg.)

Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids

Neue Einsichten und Anfragen

Universitätsverlag Freiburg Schweiz
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids: neue Einsichten und Anfragen/Albert de Pury; Thomas Römer (Hrsg.). – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhœck und Ruprecht, 2000
(Orbis biblicus et orientalis; 176)
ISBN 3-525-53311-X
ISBN 3-7278-1290-7

Veröffentlicht mit Unterstützung der Schweizerischen Akademie der Geistes- und Sozialwissenschaften, der Rektorate der Universitäten Freiburg Schweiz und Lausanne sowie der Société Auxiliaire de la Faculté de Théologie de l'Université de Genève.

Die Druckvorlagen wurden vom Autor als reprofertige Dokumente zur Verfügung gestellt.

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

ISBN 3-7278-1290-7 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53311-X (Vandenhoeck & Ruprecht)
ISSN 1015-1850 (Orb. biblicus Orient.)

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung

Zu den wichtigsten Problemen der sogenannten Thronnachfolgegeschichte

Albert de Pury und Thomas Römer

In der Geschichte der alttestamentlichen Forschung im 20. Jahrhundert stellt die These von der sogenannten Thronfolgegeschichte Davids sowohl einen Meilen- als auch einen Prüfstein dar. Dadurch dass Leonhard Rost in den Kapiteln 1 Sam 9-20 und 2 Kön 1-2 das Thema der je und je verzögerten Thronfolge als literarischen Leitfaden der Erzählung identifizierte, machte er plötzlich den Blick frei für ein kohärentes und als solches bisher unerkanntes Erzählwerk. Die Erzählung, die sich zum Ziel setzte, die langwierige, zunächst unübersichtliche und wechselvolle Ereignisfolge nachzuzeichnen, die schliesslich in der unerwarteten Einsetzung Salomos als Nachfolger Davids ihren Abschluss findet, verfolgte offensichtlich sehr konkrete und unmittelbare Interessen und erwies sich einer bestimmten historischen Situation zugehörig. Die sich hier abzeichnende Konstellation war diejenige der etablierten salomonischen Herrschaft. In der Nachfolge Rosts verfügte man somit über ein klar abgegrenztes, geographisch und zeitlich verankertes "Geschichtswerk", das, wie auch immer man seinen geschichtlichen Gehalt beurteilen wollte, einen verlässlichen Lichtschein auf das israelitisch/judäische Königtum des ausgehenden 10. Jahrhunderts warf. Die Rostsche These hatte eine weit über die historischen Bücher hinausgehende Bedeutung, war sie doch der beste Beweis für die Existenzmöglichkeit gross angelegter literarischer Werke in früher Zeit und diente als Stütze der davidisch-salomonischen Datierung des historisch weit weniger klar verankerten Jahwisten. Darüber hinaus stellte die Thronfolgegeschichte eine wesentliche Voraussetzung für Martin Noth Auffassung des Deuteronomisten als eines "ehrlichen Maklers" dar, der in sein Gesamtwerk auch seiner Auffassung widersprechende, ältere Werke aufnahm.

In den letzten Jahrzehnten, besonders im Nachhall zur Pentateuchkrise, ist auch die Rostsche These der Thronfolgegeschichte nicht unverschont geblieben. Es geht hier nicht darum, die Forschungsgeschichte erneut aufzurollen – diese ist für die Samuelbücher inbesondere von Walter

Dietrich und Thomas Naumann[1] ausführlich, und für die Thronfolgegeschichte noch einmal von Stefan Seiler[2], erarbeitet worden und ist auch im vorliegenden Band immer wieder präsent –, sondern in wenigen Worten die Ausgangslage zu skizzieren, die im Februar 1997 in Bern zu einem von der Schweizerischen Gesellschaft für orientalische Altertumswissenschaft organisierten Symposion Anlass gegeben hat und dessen Beiträge im vorliegenden Band zusammengestellt sind[3]. Diese Ausgangslage wird durch drei Problemkreise gekennzeichnet: Abgrenzung und Einheitlichkeit, Datierung, Tendenz.

Abgrenzung und Einheitlichkeit der Thronfolgeerzählung

Ein von Rost etwas heruntergespieltes Problem betrifft den Einsatz des Erzählwerkes. Stellt 1 Sam 9 einen befriedigenden Anfang dar ? Wie erklären sich die vielfältigen Anspielungen und Rückbezüge auf die vorausgehende Aufstiegsgeschichte Davids ? Wie sind 2 Sam 6 und 7 einzuordnen ? Drei Autoren dieses Bandes (Dietrich, Van Seters und McKenzie) lehnen auf Grund dieser Probleme die Existenz einer eigenständigen Thronfolgegeschichte ab, während Blum und Kaiser offensichtlich weiterhin die Rostsche Grundthese akzeptieren. Auch bezüglich der Einheitlichkeit kommen verschiedene Meinungen zum Ausdruck, wobei wir hier bereits auf die Problematik der Tendenzkritik stossen (siehe unten).

Datierung

Das Axiom einer zeitgenössichen Datierung der Thronfolgegeschichte ist von den Autoren dieses Bandes mit Ausnahme von Blum so gut wie aufgegeben[4], wenn auch Dietrich mit einer begrenzten Grundschicht (2 Sam 11-12* ; 1 Kön 1-2*) aus salomonischer Zeit rechnet. Kaiser und Naumann finden jedoch eine "Hofgeschichte" vor dem Ende des 8. Jahrhunderts unwahrscheinlich, während McKenzie dem frühexilischen Deuteronomisten dem eigentlichen erfinder der Thronnachfolgeerzählung nur noch einige kaum rekonstruierbare Traditionen zugesteht. Für Van Seters, schliesslich, ist die ganze *Court History* in der exilischen oder nachexilischen Zeit einzuordnen.

---

1 W. Dietrich – Th. Naumann, Die Samuelbücher.

2 S. Seiler, Die Geschichte, 3-26.

3 An diesem Symposion nahmen teil : W. Dietrich (Bern), O. Kaiser (Marburg), S.L. McKenzie (Memphis), Th. Naumann (Siegen) und J. Van Seters (Chapel Hill). E. Blum (Augsburg) hat uns freundlicherweise einen schwer zugänglichen Aufsatz zum Wiederabdruck zur Verfügung gestellt.

4 Siehe jedoch S. Seiler, Die Geschichte, passim.

Tendenz

Die Frage nach der Tendenz der Thronfolgeerzählung ist untrennbar mit dem Problem ihrer Einheitlichkeit und ihrer Datierung verbunden und stellt unseres Erachtens das Hauptproblem historisch-kritischer Forschung am 2. Samuelbuch dar. Unter welchem Licht werden David und Salomo im Erzählwerk dargestellt ? An dieser scheinbar so einfachen Frage scheiden sich seit Rost die Geister aufs schärfste, wie dies auch aus dem vorliegenden Band hervorgeht. Haben wir es mit einer dezidiert königskritischen Darstellung tribalen oder prophetischen Ursprungs zu tun, die nachträglich von Redaktorenhand gemildert oder uminterpretiert worden wäre (Dietrich, Kaiser) ? Oder haben wir ein ursprünglich apologetisches (deuteronomistisches) Davidsportrait, das später durch den Einschub der Bathscheba-Episoden in eine (nachdeuteronomistische) Anklageschrift gegen das davidische Königtum verwandelt worden ist (McKenzie, vgl. auch Naumann, jedoch mit einer früheren Datierung) ? Als gänzlich antidavidisch und antimessianisch und als Absage an die deuteronomistische Königsideologie glaubt Van Seters die Thronfolgegeschichte verstehen zu können. Für Blum schliesslich überwiegt trotz einiger negativen oder negativ erscheinenden Züge eine generell david- und salomofreundliche Tendenz.
Diese verwirrende Meinungsvielfalt konfrontiert uns mit der Frage, nach welchen Kriterien wir im Alten Testament Ideologiekritik betreiben. Soll David als "exemplarischer Sünder" (2 Sam 11-12) eine Identifikationsfigur oder ein abschreckendes Beispiel abgeben ? Ist sein Verhältnis zu seinen Söhnen Zeichen väterlicher Liebe oder Symptom unverzeihlicher Schwäche ? Sind Salomos Thronbesteigung und unerbittliche Rache an seiner Konkurrenten Ausdruck göttlichen Willens und politischer Weisheit oder das Ergebnis niederträchtiger Hofintrigen ? Anscheindend sind unsere eigenen ethischen Kriterien nicht unbedingt geeignet, die Wertvorstellungen biblischer Texte angemessen zu verstehen.

Das letzte Wort zur Thronfolgegeschichte ist noch lange nicht gesprochen. Die in diesem Band vertretenen Positionen sind jedoch allesamt bedenkenswert und spiegeln jede in ihrer Weise die hauptsächlichen Optionen der gegenwärtigen Forschung wider. Wir danken den Verfassern für ihre Beiträge und für ihre Diskussionsbereitschaft. Herr Philippe Guillaume, Assistent in Genf, hat freundlicher Weise die Druckvorlage vorbereitet und den Index erstellt. Schliesslich danken wir unserem Kollegen Christoph Uehlinger für die Aufnahme in die Reihe OBO.

Genf und Lausanne, im Sommer 1999.

EIN ANFANG DER GESCHICHTSSCHREIBUNG?

Anmerkungen zur sog. Thronfolgegeschichte und zum Umgang mit Geschichte im alten Israel*

Erhard Blum

Bereits zu Beginn des Jahrhunderts konnte K. Budde die David-Geschichten in 2 Sam 9-20 und 1 Kön 1-2 als ein „Lieblingsstück" der Exegeten[1] bezeichnen. Und das sind sie wohl bis heute geblieben. Als verläßliche Grundlage für die Interpretation galt lange Zeit eine gründliche Studie von L. Rost aus dem Jahre 1926.[2] Rost arbeitete hier eine ursprünglich eigenständige Großerzählung heraus, die von ihm so genannte „Thronfolgegeschichte", die bald nach den Ereignissen von einem kundigen Erzähler am Königshof zum höheren Ruhme Salomos formuliert wurde und letztlich dessen Thron legitimieren sollte. Mit den Hauptlinien dieser These ließ sich offenbar gut arbeiten. Dennoch begann auch dieser Konsens – wie bei manchen anderen Hypothesen der Disziplin – in den letzten Jahren zusehends abzubröckeln. Eines immerhin ist allseits unumstritten: daß der Text eines der schönsten Beispiele hebräischer Erzählkunst darstellt!

Weithin gilt die Erzählung überdies als Anfang und Höhepunkt israelitischer Historiographie. G. von Rad[3] hat in einem klassischen Aufsatz („Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel") eindrucksvoll diese Sicht entfaltet, die freilich im Kern auch schon davor beinahe opinio communis war: Assistiert von der Autorität des Althistorikers Ed. Meyer[4] und nicht ohne einen gewissen Stolz fand man hier „wirkliche Geschichtsschreibung", ohne Gegenstück im Alten Orient, und das schon fünfhundert Jahre vor dem griechischen „Vater der Geschichtsschreibung" Herodot.

---

* Erstpublikation in Trumah 5 (1995). Kürzere Fassungen wurden erstmals 1988 in Heidelberg, danach in diversen Gastvorlesungen vorgetragen.

1 K. Budde, Samuel, XVII.

2 L. Rost, Thronnachfolge Davids.

3 G. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung.

4 Cf. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums II, 285.

Man kann diese Geschichten aber auch ganz anders lesen! Wohl als erste haben dies zwei Literaturwissenschaftler: M. Perry und M. Sternberg aus Tel Aviv demonstriert, die bereits Ende der 60er Jahre eine spannende Interpretation der Batseba-Episode *als Literatur* vorlegten.[5] International von den Fachwissenschaftlern kaum bemerkt, löste das in Israel eine lebhafte methodische Debatte[6] aus, in der von exegetischer Seite sogleich dagegengehalten wurde, es handle sich doch gar nicht um Dichtung, sondern um Historiographie.[7] Aus heutiger Sicht erscheint der Ansatz der „fachfremden" Literaturwissenschaftler längst nicht mehr so ausgefallen; im Gegenteil, seit den 80er Jahren wird auch innerhalb der Disziplin – vor allem in angelsächsischen Ländern – ein primär literarischer Zugang im Sinne der „Werkinterpretation" („New Criticism") bzw. neuerer literaturwissenschaftlicher Ansätze propagiert[8] und gerade auch an unserer Erzählung erprobt.[9] – Übrigens hat schon L. Rost eine ähnliche Alternative erwogen und sich gefragt, ob „hier wirkliche Geschichte oder bloßes Spiel der Phantasie, Wahrheit oder Dichtung" vorliege. Er entschied sich mit Einschränkung für die Geschichtsschreibung.[10]

Daß beide Auffassungen gerade im Blick auf die „Thronfolgegeschichte" vertreten werden, ist natürlich kein Zufall; beide sind nicht ohne einen gewissen Anhalt am Text. Es kommt freilich hinzu, daß – jedenfalls aus der Perspektive biblischen Erzählens betrachtet – beide Rezeptionsweisen eine

---

5 M. Perry & M. Sternberg, The King Through Ironic Eyes.

6 B. Arpali, Caution; U. Simon, Ironic Approach (hebr.), 598-607; M. Perry & M. Sternberg, Caution, a Literary Text, 608-663.

7 Simon, 606. Simon stützt sich dabei ausdrücklich auf die klassische Hypothese von der „Thronfolgegeschichte".

8 Die umfängliche Literatur kann hier nur mit wenigen Beispielen aufgeführt werden. Als Pioniere innerhalb der Disziplin können M. Weiss (z.B. Bauformen des Erzählens; Struktur-Analyse; The Bible From Within) und A. Alonso-Schökel (z.B. Erzählkunst; Hermeneutical problems, 1-15) gelten. Sodann sind insbesondere aber die Anstöße allgemeiner Literaturwissenschaftler zu nennen, z.B.: R. Alter, The Art of Biblical Narrative; M. Sternberg, The Poetics of Biblical Narrative (darin auch die o. in Anm. 5f genannten Beiträge). Grundlegend außerdem: Sh. Bar-Efrat, Narrative Art; A. Berlin, Poetics and Interpretation. Ein früher kritischer Einwurf: J. Kugel, Bible and Literary Criticism, dazu: A. Berlin, Bible as Literature. Inzwischen gibt es auch schon eine entsprechende „Einleitung" in die biblischen Bücher: R. Alter u. F. Kermode, Literary Guide.

9 Einen solchen methodischen Ansatz verfolgen in unterschiedlicher Intensität z.B.: C. Conroy, Absalom; D.M. Gunn, The Story of King David; W.S. Vorster, Reading; K.R.R. Gros Louis, King David; H. Hagan, Deception; J. Fokkelman, Narrative Art; L.G. Perdue, Is there Anyone Left; J. Rosenberg, King and Kin, 99ff (mit lesenswerten Bemerkungen zu einigen der „literarischen" Interpretationen); J.S. Ackerman, Knowing Good and Evil.

10 Rost, Thronnachfolge Davids, 232f Sein Urteil: „So ist es doch das wahrscheinlichere, daß hier wirkliche Geschichtstatsachen erzählt werden, allerdings in einem stark stilisierten Gewand. Wahrheit und Dichtung reichen sich in dieser Thronfolgeerzählung ebenso die Hand wie in jedem Werk eines künstlerisch empfindenden Geschichtsschreibers."

heimliche konzeptionelle Verwandtschaft aufweisen, und dies um so mehr, je klarer sie jeweils profiliert werden. Deshalb sind hier zunächst einige grundsätzliche Überlegungen zur Historiographie und zu „Literatur“ in der Hebräischen Bibel (I) zur Diskussion zu stellen, bevor wir dann zur Interpretation der „Thronfolgegeschichte“ (II) zurückkehren.

1. ZWISCHEN GESCHICHTSSCHREIBUNG UND DICHTUNG

1.1. Das jonische Paradigma

Fragt man nach antiker Historiographie, so führt kein Weg an den Griechen vorbei. Erstaunlicherweise wurde das Material der frühgriechischen Historiographie, also Herodot und die sog. „Logographen“[11], in der Exegese lange wenig beachtet. Erst in neuerer Zeit hat J. Van Seters[12] thematische und strukturelle Entsprechungen zum Alten Testament zur Diskussion gestellt. Und diese sind beachtlich:
Hekataios von Milet (6. Jh.v.u.Z.) etwa gibt eine Darstellung der Heroenzeit, die vor allem Genealogien als inneres Ordnungsschema verwendet, aber auch eine wohl an Herakles ausgerichtete Chronologie. Beide Strukturschemata, darüber hinaus die ätiologischen Herleitungen von Namen, erinnern natürlich an den Pentateuch und die Vorderen Propheten. Noch systematischer hat der jüngere Hellanikos von Lesbos in zahlreichen Werken den gesamten Bestand der Personen der Sagenüberlieferung genealogisch erfaßt und in Synchronismen aufeinander bezogen. Ein Werk handelt etwa von Phoroneus, dem ersten Menschen, von dem die Väter der Urbewohner Griechenlands abstammen, ein anderes von Deukalion, dem Helden der großen Flut; von dessen Sohn Hellen werden die Eponymen der griechischen Stämme, der Aiolier, Dorer, Achaier und Jonier, hergeleitet. Hellanikos' „Attis“ bietet eine bis in seine Gegenwart ausgezogene Ursprungsgeschichte Athens mit annalistischen Elementen, worin die Abfolge zuerst der sagenhaften Könige und dann der Archonten als Leitfaden dient. Nicht so systematisch, aber nach ähnlichen Prinzipien, arbeiteten davor schon

---

[11] Mit diesem von Thukydides entlehnten Begriff werden üblicherweise die frühen griechischen Prosaschriftsteller vor Herodot bezeichnet, die in ihren Werken „geschichtliche“ Überlieferungen, geographisches Material u.a. zusammengestellt haben (s. im folgenden). Die erhaltenen Fragmente sind zusammengestellt in F. Jacoby, Fragmente. Als grundlegende Darstellung s. K. von Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung I, 48ff, 77ff, 476ff; daneben z.B. W. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung, 31ff; K. Meister, Die griechische Geschichtsschreibung, 20-25 (206ff: Lit.!).

[12] Besonders in: J. Van Seters, In Search of History; Der Jahwist als Historiker; cf. auch: Prologue to History, und zuletzt: The Life of Moses.

Akusilaos von Argos und Pherekydes von Athen. – Die Liste ließe sich verlängern.
Auch zwischen Herodot[13] und den biblischen Geschichtswerken meint Van Seters eine Reihe von Analogien zu finden, zumal in den kompositorischen und erzählerischen Techniken. Er verweist auf den Wechsel verschiedener Darstellungsweisen (kurze Notizen stehen neben novellistischen Erzählungen, daneben eine referierende Darstellung usw.), die lockere episodische Verknüpfung („nach diesen Dingen...“) oder Motivwiederholungen als Mittel der Strukturierung. Für Van Seters werden von daher Herodot, Hellanikos usw. geradezu zum Schlüssel für das Verständnis der israelitischen Werke: Sein „Jahwist“[14], „der Deuteronomist“, die priesterlichen Tradenten im Pentateuch sind nichts anderes als „Historiker“, die mit den gleichen Mitteln ihre Ursprungsgeschichten gestaltet hätten wie die Jonier.[15] Da er den „Jahwisten“ in die Exilszeit datiert, entfaltet sich die „Geschichtsschreibung“ bei Griechen und Israeliten nach Van Seters überdies in etwa zur gleichen Zeit, nämlich ab dem 6. Jh.! Für israelitische „Historiographen“ fünf Jahrhunderte davor, z.Z. Salomos, ist da natürlich kein Platz – auch nicht für die „Thronfolgegeschichte“. Diese interpretiert Van Seters als nachexilische Erfindung mit antimessianischer Tendenz.[16]
Konzentriert man sich allein auf einen solchen stofflich-inhaltlichen Vergleich, bleibt freilich eine Textdimension außerhalb des Blickfeldes, die vor allem bei Herodot, aber nicht nur bei ihm, schlechthin zentral ist: Das Verhältnis des auktorialen Subjekts zu seinem eigenen Werk.[17]
Wir können und müssen uns hier mit Hinweisen auf elementare Aspekte beschränken, wie sie vor allem in den Proömien der Werke zum Ausdruck kommen. Zwar sind unter den Fragmenten der frühen Historiker nicht viele solcher Buchanfänge erhalten, immerhin aber der des ersten bekannten Prosawerkes über die Heroenzeit: der „Genealogien“ von Hekataios. Da heißt es:

---

[13] Zu Herodot cf. wiederum die in Anm. 11 genannten Darstellungen (und die Lit. in Meister, a.a.O. 209f).

[14] Nicht zu verwechseln mit dem „J“ der klassischen Urkundenhypothese!

[15] Für Van Seters ist daran wichtig, daß damit manche kompositionsgeschichtliche Probleme im AT s.E. abgekürzt werden; cf. auch die Aufnahme bei R.N. Whybray, The Making of the Pentateuch, 225ff

[16] Cf. u. Anm. 124.

[17] Es geht also um einen Aspekt der Textpragmatik, wobei die Relationierung von Autor und Text zugleich bestimmte Möglichkeiten der Rezeption freigeben; dazu i.f.

> „Hekataios von Milet kündet so: 'Dieses schreibe ich, wie es mir wahr zu sein scheint. Denn die Geschichten (λόγοι) der Griechen sind, wie sie sich mir darstellen, zahlreich und lächerlich. '" [18]

Der weltkundige Autor[19], ein Repräsentant dessen, was man die „jonische Wissenschaft oder Aufklärung" nennt, der auch nach Ägypten gekommen war und dort, wie Herodot erzählt (Historien II,143), von den Priestern mit dem weit über die Heroenzeit der Griechen zurückreichenden Alter der ägyptischen Kultur konfrontiert wurde, dieser Autor also distanziert sich sogleich von seinem widersprüchlichen (πολλοί) und fragwürdigen Stoff und stellt dem seinen eigenen Wahrheitsanspruch entgegen. Diesem naiv-direkten Selbstbewußtsein entspricht dann auch der Umgang mit dem Sagenmaterial, das er rationalisierend auf sein (des Hekataios) „Normalmaß" zurückstutzt.[20] Wesentlich für unseren Zusammenhang ist: Der Erzähler führt sich selbst als Subjekt ein, und zwar, in Absetzung vom epischen Dichter, der sein Wissen ja den Musen dankt[21], als *einziges* Subjekt und setzt sich in eine urteilende Distanz zu seinem Gegenstand.[22] Zugleich räumt er damit seinen *Rezipienten* potentiell eine entsprechende Distanz ein. Genaugenommen sogar eine doppelte, nämlich dem Stoff gegenüber und dessen Behandlung durch den Autor.
Noch deutlichere Konturen gewinnt diese Kommunikationsform bei Herodot, auch wenn er in seinem Proömium merklich dezenter auftritt:

> „Die Darstellung der Erkundung des Herodot von Halikarnassos ist dies, damit weder das von Menschen Geschehene durch die Wirkung der Zeit verblasse noch die großen und staunenswerten Werke, ob sie nun von Hellenen oder Barbaren aufgewiesen wurden, ohne Kunde blieben; unter anderem geht es insbesondere darum, aus welcher Ursache / Schuld (αἰτία) sie miteinander Kriege führten."

---

18 F. Jacoby, Fragmente, 1 F 1. Die Übersetzung in Anlehnung an Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung, 99.

19 Zu Hekataios und seinem Kontext cf. auch H. Cancik, Wahrheit, 39ff.

20 Cf. z.B. F. Jacoby, Fragmente, 1 F 19: „Aigyptos in eigener Person ist nicht nach Argos gekommen, sondern seine Söhne, die sich auf fünfzig beliefen, wie Hesiod sagt, wie ich aber glaube, nicht einmal zwanzig." Weitere Beispiele bei K. von Fritz, Die griechische Geschichtsschreibung, 71ff.

21 S.u. bei Anm. 47f.

22 Diese Form scheint für die „historischen" Prosawerke (auch vor Herodot) charakteristisch zu sein. Vgl. noch den Anfang von Antiochos' aus Syrakus „Über Italien": „Antiochos, der Sohn des Xenophanes, hat dies zusammengestellt, das Glaubwürdigste und Vernünftigste aus den alten Geschichten über Italien ..." (F. Jacoby, Fragmente, 555 F 2).

Die Charakterisierung des Werks als „Darlegung der Erkundung" (ἱστορίης ἀπόδεξις) in dem eröffnenden Nominalsatz[23] impliziert die auktoriale Verantwortung nicht nur der Darstellung, sondern auch des Materials, das als Resultat eigener „Erkundung" (*Historie*) ausgewiesen wird. Das „Ich" Herodots erscheint erst gegen Ende des Proömiums (I, 5.3). Bezeichnenderweise aber an der Schaltstelle, an der er den als *Logoi* von Persern und Phöniziern ausgegebenen Sagen das gegenüberstellt, was er selbst über den Anfang des Konflikts zwischen Hellenen und Barbaren „weiß".[24] Diese Rolle des verantwortlichen Autors signalisiert Herodot den Lesern dann immer wieder, etwa bei der Differenzierung zwischen eigener Anschauung (ὄψις) bzw. Erkundung und nur gehörten Logoi (II, 99) oder in der Mitteilung verschiedener ihm bekannter Versionen, was ja auch seinem „Historiker-Ethos", dem berühmten „es ist meine Pflicht, alles Berichtete mitzuteilen, aber nicht, alles zu glauben" (VII, 152) entspricht.

1.2. Das „israelitische" Paradigma

Schauen wir von da aus zur Hebräischen Bibel, springt der Unterschied sofort ins Auge: Praktisch die gesamte umfangreiche Erzählüberlieferung ist nicht nur anonym, sondern sozusagen ohne Subjekt![25] – Die Feststellung ist trivial, wird aber vielleicht deshalb selten bedacht. Kaum von ungefähr wären in erster Linie wieder „Nicht-Exegeten" zu nennen, der Altphilologe H. Cancik[26] und der schon erwähnte Literaturwissenschaftler M. Sternberg[27], die dies – in unterschiedlicher Weise – auf Konsequenzen hin reflektiert haben.[28]

---

[23] Zur Interpretation des Proömiums cf. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung, 113-130, und im Blick auf unseren Fragehorizont besonders: P. Barié, Fünf Kapitel Herodot, 8ff.

[24] „So erzählen also die Perser und so die Phönizier. Ich will nun nicht urteilen, ob die Sache so oder anders gewesen ist, den aber will benennen, von dem ich selbst weiß, daß er mit den Feindseligkeiten gegen die Griechen angefangen hat ...".

[25] Natürlich mit Ausnahme der sog. „Ich-Berichte", dazu gleich. Der Befund läßt sich auch nicht auf die Überlieferungsgeschichte, d.h. die Einarbeitung vieler Erzählungen in größere Texte, schieben. Dem stehen der Sachverhalt bei den selbständigen Büchern (Ruth, Jona usw.) und den großen Werken (DtrG, ChrG) sowie das jegliche Fehlen einer textimmanenten „Erzählerstimme" entgegen. Cf. auch u. Anm. 40 und bei Anm. 41.

[26] H. Cancik Wahrheit, bes. 105ff. Die folgenden Gedanken berühren sich vielfach mit Ausführungen Canciks, obschon bei ihm ein anders ausgerichtetes Interesse zu erkennen ist: Er sucht gerade die „Historiographie" von Hethitern, Israeliten und griechischen Lokalgeschichten näher zusammenzurücken (cf. die Zusammenfassung ebd. 127ff).

[27] Sternberg, The Poetics of Biblical Narrative, 23ff; cf. dazu unten Anm. 40.

[28] Sucht man nur intensiv genug, findet man die Problematik aber auch bei einem exegetischen Klassiker wie B. Duhm; in Israels Propheten, 9ff, stellt er die „anonyme() Schriftstellerei" der biblischen Erzähler deutlich dem kritischen Bewußtsein Herodots entgegen; cf. auch u. bei Anm. 36.

Natürlich ist auch in den biblischen Texten der Erzähler als „impliziter Autor" präsent, aber er bleibt seiner Darstellung immanent. Diese wird somit auch gar nicht *als Darstellung* von dem Dargestellten unterschieden. Das hat wiederum Konsequenzen für die Rezeption: Indem der Erzähler darauf verzichtet, sich auf eine Metaebene gegenüber seinem Text zu begeben, veranlaßt er auch den Adressaten nicht, solches zu tun. Auch dieser bleibt sozusagen „textimmanent". Im Vergleich mit den griechischen Prosawerken ist hier eine grundlegend verschiedene text*pragmatische* Konstellation gegeben, mithin eine andere Kommunikationsform.[29] Für diese Differenz erscheint es mir nicht einmal entscheidend, ob bzw. wie „kritisch" der „explizite" Autor mit seinem Gegenstand umgeht oder ob gar Ansätze zu einer reflektierten Methodik zu beobachten sind (darin wird ja gewöhnlich der Differenzpunkt zwischen israelitischer und griechischer Geschichtsschreibung gesehen). Der bezeichnete Unterschied ist elementarer:
Auch die biblischen Erzählungen wollen darstellen, „was und wie es war", aber das gehört zu den *Voraussetzungen* der Kommunikation. Es besteht hier eine Unmittelbarkeit von Erzähler und Rezipient gegenüber dem Erzählten und seinem Geltungsanspruch, wie wir sie am ehesten noch kennen, wenn jemand etwas von sich selbst erzählt. – In diesem Sinne fallen übrigens auch die wenigen nicht-anonymen biblischen Erzähltexte, die prophetischen Ich-Berichte und die Nehemia-Denkschrift, nicht aus diesem Paradigma heraus; hier ist der Erzähler Teil auch der Handlung, nicht nur des Textes. – Entsprechend dürfte die Akzeptanz dieses (traditionalen) ganzheitlichen Erzählens wesentlich darauf beruhen, daß dabei die Kommunikationsgemeinschaft etwas „von sich selbst" erzählt. Dergleichen ist natürlich nicht auf Israel beschränkt und auch in anderen Zusammenhängen schon bedacht worden.

> Bei dem hier implizit angesprochenen Bezug der unterschiedenen narrativen Formen auf „Erfahrung" drängt sich insbesondere ein Blick auf Walter Benjamins Reflexionen über den „Erzähler" auf.[30]. In seiner Klage über den Niedergang wirklichen Erzählens stellt er diesem (neben dem Roman!) interessanterweise die Geschichtsschreibung gegenüber. Beide, Erzählung und Geschichtsschreibung, repräsentieren für ihn die polaren Gegensätze von Erfahrung und Information. In der Paraphrase von K.-H. Stierle: „Geschichtsschreibung ist für Benjamin die eigentliche narrative Nullstufe, eine narrative Form, die dahin tendiert, in immer reinerer Form Wissen zu sein und damit zugleich von den subjektiven Brechungen der Erfahrung sich immer konsequenter zu reinigen."[31]

---

[29] Zum altorientalischen Material steht m.W. eine systematische Untersuchung noch aus; sie wäre vor allem auch im Blick auf unterschiedliche Textsorten differenziert durchzuführen. Einiges nennt M. Sternberg, The Poetics of Biblical Narrative, 65f (z.T. unter Berufung auf W.G. Lambert, Ancestors; ders., Texts and Authors; zu Kolophonen in Keilschriftliteratur cf. H. Hunger, Kolophone. Cf. auch u. Anm. 48.

[30] W. Benjamin, Der Erzähler.

[31] K.-H. Stierle, Erfahrung und narrative Form, 86.

Demgegenüber lebe Erzählung von „Erfahrung, die von Mund zu Mund geht". Sie „senkt die Sache in das Leben des Berichtenden ein, um sie wieder aus ihm herauszuheben. So haftet an der Erzählung die Spur des Erzählenden wie die Spur der Schöpferhand an der Tonschale". Ein gewisses idealisierendes Pathos – man merkt die kulturkritische Absicht – ist dabei wohl nicht zu überhören. Und wenn Benjamin das Ideal der mündlichen Tradition beschwört mit ihrem „langsamen Einander-Überdecken dünner und transparenter Schichten", wobei „die vollkommene Erzählung aus der Schichtung vielfacher Nacherzählungen an den Tag tritt"[32], so erinnert dies denn auch kaum zufällig an das durchaus romantisch geprägte Bild von „Sage", wie es vor allem H. Gunkel[33] in die Exegese eingeführt hat.

In der Tat wird man bei der soeben beschriebenen textpragmatischen Konstellation als erstes an die Gattung „Sage" denken. Sie trifft aber, und das ist wesentlich, nicht nur auf „Sage" im üblichen, engeren Sinne zu. Vielmehr bleibt alle geschichtliche Darstellung im alten Israel bis hin zu den großen Werken wie Pentateuch oder deuteronomistisches Geschichtswerk in diesem Paradigma des traditionalen Erzählens[34], das keine Distanzierung von Kommunikanten und Text, von Darstellung und Wirklichkeit vorsieht.
Mit einem gewissen Recht könnte man freilich unserer Gegenüberstellung von griechischen und israelitischen Ursprungsgeschichten die große Fülle von Gemeinsamkeiten in den Stoffen, dem Erzählstil oder den Gestaltungs-

---

32 Die Zitate aus W. Benjamin, Der Erzähler, 386.393f.

33 Vgl. bes. die Einleitung zu seinem Genesiskommentar Genesis, darin §§ 1 und 3.

34 Die Formulierung „Erzählen" (statt „Erzählung") deutet an, daß hier keine Gattungsbestimmung intendiert ist, sondern gleichsam der Hinweis auf eine Klasse von Erzählungen, die durch bestimmte textpragmatische Merkmale – dazu rechne ich auch Aspekte wie (auf soziale Gruppen bezogene) Stiftung von Identität, Konstitution von Wirklichkeit im Sinne der mémoire collective usw. – geprägt ist. Im übrigen besteht m.E. auch für die Anwendung der Gattungskategorie „Sage" auf biblische Literatur noch Präzisionsbedarf, sofern man sich jedenfalls an der „primären" Bedeutung einer mündlichen, volkstümlichen, in der geschichtlichen Welt der Hörer spielenden, deren kollektives Selbstverständnis orientierenden (usw.) Erzählung orientiert. Die reiche ethnologische Feldforschung hat gezeigt, daß mündliche Erzähltradition nicht als ein der schriftlichen Überlieferung paralleler Prozeß „mit anderen Mitteln" vorzustellen ist (vor allem im Blick auf die Relation von Erzähler und Publikum, die Bedeutung der „Performance", das Verhältnis von Stoff und Text, dessen Wandelbarkeit usw.); dazu bes. eindrücklich: F.S. u. M.J. Herskovits, Dahomean narrative; L. Dégh, Prozesse der Sagenbildung; R. Finnegan, Oral Literature in Africa, und instruktiv: die Übersicht bei R.C. Culley, Hebrew Narrative, 1-32, bzw. Th.W. Overholt, Prophecy, 314ff. Dagegen sind die biblischen Erzählungen ausweislich ihrer oft hohen literarischen „Verdichtung" und Gestaltung auf größere (schriftliche) Kompositionen hin unter ganz anderen Voraussetzungen gebildet. Gleichwohl sollte der Begriff der Sage dafür nicht aufgegeben werden; denn nicht nur wesentliche Charakteristika des Erzählstils, sondern auch die oben erarbeitete Identifikation von Erzähler, Geschichte und Hörern haben ihre Wurzeln eben in der face-to-face-Situation des Erzählens in traditionalen Gemeinschaften. (Zunehmend wird die Kategorie der „traditionalen/ellen Erzählung" auch zur Erläuterung eines sehr weit gefaßten Mythosbegriffs gebraucht; cf. G.S. Kirk, Griechische Mythen; W. Burkert, Literarische Texte; F. Stolz, Der mythische Umgang. Dabei kehren freilich die notorischen Abgrenzungsprobleme, etwa gegenüber „Sage", konstant wieder.) Bezogen auf unsere Davidgeschichte entfaltet D.M. Gunn, The Story of King David, 38ff „traditional story" als Erzählgattung.

mitteln entgegenhalten. – Gewöhnlich konzentrieren sich ja die interkulturellen Vergleiche auf solche materialen Aspekte (mit Vorliebe auf das Geschichtsdenken, das Zeitverständnis oder die historische Zuverlässigkeit[35]). – In der Tat wäre es töricht, die literarhistorische Relevanz von Übereinstimmungen dieser Art zu bestreiten. Es gilt jedoch zu beachten, daß die Bedeutung eines Textes nicht allein durch seine „Semantik" und „Syntax" konstituiert wird, sondern ebenso durch seine „Textpragmatik". Und danach haben wir es bei den frühen Prosawerken in Israel und in Jonien / Griechenland mit zwei „Textsorten" zu tun, die schon in ihren Voraussetzungen divergieren. Dies bedeutet zunächst: Analogieschlüsse, zumal in Fragen der Kompositionsgeschichte, von einem Textkorpus auf das andere, etwa von Herodot auf die biblischen Erzählwerke (cf. Van Seters), erweisen sich von daher als problematisch. Die Entstehung großer „Geschichtsüberlieferungen" in beiden Kulturen sind zunächst in ihrem jeweiligen literaturgeschichtlichen Kontext zu erklären. Und für das Alte Testament kommen wir dabei am Ende wohl wieder auf ein altes Urteil W. Vatkes zurück: „... auf den Standpunkt der eigentlich-historischen Betrachtung haben sich die Hebräer überhaupt nicht erhoben, und kein Buch des A.T., mag sich auch sonst objektiv-historischer Stoff finden, verdient den Namen wahrer Geschichtsschreibung".[36]

Will man es auf einen Begriff bringen, dann haben wir in den biblischen Kompositionen mit ihren Verknüpfungen von Sagen, Sagenzyklen, Listenmaterial usw. organisiert mit Mitteln der Annalistik, so etwas wie: „Sagenschreibung". – Ich denke dabei primär an Texte wie den Pentateuch und die Vorderen Propheten.[37] – Natürlich darf eine solche Globalperspektive nun nicht die Unterschiede zwischen den Erzählgattungen einebnen, schon gar nicht den Abstand zwischen den postulierten Einzelsagen (mit einer mündlichen Vorgeschichte) und den großen Werken, die ein weites Kontinuum der Volksgeschichte gestalten. Es kommt hier auf etwas anderes an, nämlich daß in Israel offenbar Grundkomponenten mündlich-traditiona-

---

[35] Cf. z.B. S. Herrmann, Zeit und Geschichte; R. Liwak, Der Prophet und die Geschichte, 9-57 mit Lit. (Anm. 155 allein mit Lit. zum biblischen Geschichtsdenken umfaßt drei Seiten!).

[36] W. Vatke, Die biblische Theologie, 716, zitiert nach R. Smend, Alttestamentliche Geschichtsdenkens, 181f, der grundsätzlich zustimmt (auch unter Verweis auf G. von.Rad, Theologie des AT II, 445!), aber – gewiß mit Recht – auf der Frage nach dem Geschichtsdenken insistiert.
Im übrigen kann es bei diesen Unterscheidungen nicht um Bewertungen gehen, nicht einmal die kategorisierenden Zuordnungen sind das Entscheidende (so mag man „Geschichtsschreibung" durchaus weiter definieren, cf. z.B. H. Cancik, Wahrheit 77f), sondern die Unterscheidungen in der Sache.

[37] In eine ähnliche Richtung zielt wohl F. Stolz, wenn er die größeren Einheiten der Davidüberlieferung als „Großsagen" bezeichnet (Samuel, 17). Für einen im methodischen Zugang und im Ergebnis entgegengesetzten Entwurf cf. B. Halpern, The First Historians.

ler Erzählkommunikation in die schriftliche Überlieferung „herübergerettet" wurden.

Dies hat im übrigen einige Konsequenzen für die Textbildung selbst, die hier nur anzudeuten sind: Wenn widerstreitende Traditionen sich weder, wie in oraler Vermittlung, durch strukturelle Anamnese regulieren, noch, wie in auktorial verantworteter Literatur, *als* Varianten neben einander ausgewiesen werden können, dann bleibt tendenziell nur die diskontinuierliche Fortschreibung der Überlieferung mit ihrer Sedimentierung des kollektiven Gedächtnisses. Selbst handfeste Korrekturen / Gegendarstellungen können am Ende nur in der Weise erfolgen, daß sie in den fortlaufenden Diskurs „hineinerzählt" werden, selbst wenn dies das Erzählkontinuum zu sprengen droht. Ich habe das am Pentateuch herauszuarbeiten versucht.[38] Ganz entsprechend sind die in jüngerer Zeit zunehmend wieder beachteten „innerbiblischen Auslegungen" nicht als solche ausgewiesen, sie begeben sich nicht auf eine Metaebene, sondern bleiben textimmanent. Im Blick auf diese massiven Diskontinuitäten *innerhalb* der Überlieferung kann man nun gewiß nicht davon sprechen, daß die „Schriftlichkeit ... in Israel zu einer kristallinen Stillstellung und Monolithisierung der Überlieferung führt" (J. Assmann[39]). Es wäre auch nicht angemessen, in den Prozeß der literarischen Traditionsbildung das Konzept der göttlichen Autorschaft zu projizieren (für die Genese des größten Teils der Erzähltexte ist dies noch nicht vorauszusetzen)[40], auch nicht in der „kanongeschichtlichen" Version, mit der B.S.

---

[38] Nicht nur, aber vor allem im Blick auf dessen priesterliche Komposition (KP); dabei ist freilich wesentlich auch mit „äußeren Sachzwängen" zu rechnen, cf. E. Blum, Komposition der Vätergeschichte, 263ff.423f; ders., Komposition des Pentateuch, 333ff; ders., Endgestalt.

[39] J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 271. Auch Assmann geht es hier um eine Kontrastierung mit den Griechen. Dort führe nämlich die Schriftlichkeit „zur Verflüssigung, zum Strittigwerden und zur Differenzierung der Überlieferung" (ebd.).

[40] Da liegt wohl auch die entscheidende Schwäche von M. Sternbergs breit entfalteter Erklärung für die Anonymität der biblischen Erzähler (The Poetics of Biblical Narrative, 33-82): Nach Sternberg bestätigt Anonymität in antiken Erzählungen „supranatural powers of narration" (33). In den Prosatexten der Bibel gehe es um „historiography pure and uncompromising", wobei aber „the tale's claim to truth rests on the teller's God-given knowledge" (34f). Zwar entspreche es der „self-effacing policy" des Erzählers, daß er die beanspruchte Inspiration nicht formuliere, doch könne angesichts historischer u.a. Befunde an seinem „inspired standing" kein Zweifel bestehen (77). Als Beleg wird u.a. auf das Selbstverständnis griechischer und altorientalischer Epiker (dazu i.f.) verwiesen. Die Konsequenz: „With God postulated as double author, the biblical narrator can enjoy the privileges of art without renouncing his historical titles." (82) So naheliegend eine solche Sicht im Horizont der kanonischen Wirkungsgeschichte der Bibel auch sein mag (cf. bspw. auch Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 268f und die folgende Anm.), bezeichnend ist, daß Sternberg dazu u.a. auf die Bezeichnung der Bücher Josua bis Könige als „Vordere Propheten" (33) und auf Josephus' Sicht der jüdischen Hl. Schriften (79f) verweist. Die damit zu belegende Tendenz in spätpersischer / hellenistischer Zeit, die anonymen Schriften des Kanons zunehmend – prophetischen – Autoren zuzuweisen ist jedoch sekundär, wenn auch unter unserer Fragestellung höchst signifikant: Der überkommene Wahrheitsanspruch der erzählenden Überlieferung kann in dem im hellenistischen Zusammenhang vorgegebenen und sekundär applizierten „Autor-Modell" nur so gewahrt bleiben, daß er als Anspruch eines inspirierten Autors reformuliert wird! Innerhalb der jüdischen Tradition stand dafür das Paradigma der prophetischen Schriften bereit, in welchem in der Tat so etwas wie eine „doppelte Autorschaft" gegeben ist, – und der exzeptionellen Mose-Tora, die sich letztlich als Überbietung der prophetischen Autorität präsentiert (Dtn 34,10-12 etc.). Kulturgeschichtlich könnte man darin freilich auch eine Art Rückkehr zum Modell des begeisterten Sängers sehen, das im griechischen Kontext „am Anfang" gestanden hatte (dazu gleich i.f).

Childs die Anonymität der biblischen Autoren erklärt: Nach Childs wurde im „canonical process" „the identity of the canonical editors ... conciously obscured", und dies gehöre zu Israels „witness to the divine source of its life".[41] Der gleichwohl zu bedenkende Zusammenhang mit der Kanonbildung ist vielmehr eher umgekehrt zu denken: Das im traditionalen Erzählen fundierte „israelitische Paradigma" des nicht-explizierten textimmanenten Autors hat als *ein* Faktor die Sedimentierung (s.o.) und damit die für die biblische Kanonbildung notwendige Konzentration der Tradition befördert.

1.3. Historiographie und Fiktionalität

Mit den letzten Überlegungen haben wir das Problemfeld von mündlicher und schriftlicher Überlieferung, oder allgemeiner: von Oralität und Literalität berührt. Nun gilt in der breiten neueren Diskussion[42] über diese Thematik vor allem Griechenland als Paradigma einer frühen literalen Gesellschaft, und die Anthropologen J. Goody und I. Watt sehen zumal die Emanzipierung der „Geschichte" vom „Mythos", also der Historiographie vom Epos, bei den Griechen als ein wichtiges Beispiel für die kulturgeschichtlichen Folgen des neuen Mediums Schrift.[43] Wie bereits unser Blick auf das alte Israel – darüber hinaus wäre der Alte Orient insgesamt einzubeziehen[44] –

Zu den expliziten und reflektierten Auseinandersetzungen mit hellenistischer Geschichtsschreibung im antiken Judentum, im 2. Makk.-Buch bzw. bei Josephus, cf. bes. H. Cancik, Wahrheit, 108ff bzw. ders., Geschichtsschreibung und Priestertum, und S.J.D. Cohen, History and Historiography. Zum Einfluß des griechischen Autor-Konzepts auf das antike Judentum: B. Mack, Under the Shadow of Moses.

[41] B.S. Childs, Old Testament as Scripture, 59. In eine ähnliche Richtung (cf. auch die vorstehende Anm.) gehen Überlegungen von M. Wolter zum Neuen Testament (Die anonymen Schriften). Seine These: Im NT (z.B. in den Evangelien) „signalisiert Anonymität ... den programmatischen Verzicht auf die Aufbietung einer menschlichen Autorität" (15) Auch hier scheint mir – wie bei Childs – der Hintergrund des traditionalen Erzählens mit seiner selbstverständlichen Anonymität nicht genügend bedacht zu sein. Cf. auch D.G. Meade, Pseudonymity and Canon.

[42] Cf. zuletzt vor allem J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis (mit kritischer Diskussion der Lit.).

[43] J. Goody u. I. Watt, The Consequences of Literacy, bes. 44ff (Im Bereich der Exegese etwa aufgenommen von M.G. Brett, Literacy and Domination.) Die für sich genommen plausible Erklärung: Mit der Verschriftung des Epos sei „the homoeostatic process of forgetting or transforming those parts of the tradition that cease to be either necessary or relevant" (67), abgebrochen. Mit einer gewissen Notwendigkeit habe die Beschäftigung mit der nun fixierten, in sich uneinheitlichen Überlieferung dann bei den Vorsokratikern, Hekataios usw. zu deren kritischer Hinterfragung geführt. (Zur hier selbstverständlich vorausgesetzten primären Mündlichkeit der homerischen Dichtungen cf. im übrigen die Diskussion bei W. Rösler, Alte und neue Mündlichkeit. Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute, 8ff, und die Lit. in J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, 261 Anm. 5)

[44] Vgl. dazu J. Assmann, ebd. 259ff, mit ausführlicher Kritik, bes. einschlägiger Thesen von E. Havelock (bezogen auf die Entstehung der griechischen Philosophie). Assmann korrigiert auch treffend das bei Nicht-Orientalisten offenbar verbreitete Vorurteil, erst mit der Schreibung auch der Vokale in der griechischen Schrift sei eigentliche Literalität möglich geworden: „In der Wiedergabe der eigenen Sprache stehen die semitischen Konsonantenschriften dem griechischen Alphabet in nichts nach. Sie sind lediglich ... weniger zur Wiedergabe fremder Sprachen geeignet." (Ebd. 263 Anm. 11; Hervorh. im Orig.)

zeigen kann, reicht diese Erklärung freilich nicht hin.[45] Gleichwohl lohnt es sich – um unsere allgemeinen Überlegungen noch einen Schritt weiterzuführen – hier noch einmal kurz bei der angesprochenen Umbruchzeit im griechischen Bereich zu verweilen.
Angeregt durch Goody und Watt hat W. Rösler[46] die Veränderungen in der Rezeption der epischen Überlieferungen bei den Griechen in eine andere Richtung verfolgt: Rösler geht aus von dem Wahrheits- und Sendungsbewußtsein der göttlich begeisterten Sänger, wie es sich besonders differenziert bei Hesiod[47], aber auch in den „Musenanrufen" bei Homer[48] artikuliert. Von diesem Selbstverständnis des Epos sieht er, verkürzt gesagt, ein Gefälle über die Kritik von Xenophanes, Heraklit, Hekataios und anderen[49] an der epischen Tradition, deren Wahrheitsanspruch aber auch sie voraussetzen, hin zu Aristoteles. In dessen „Poetik" wird eine explizite Unterscheidung des Historikers vom Dichter auf einen neuen, von der Tradition emanzipierten Wahrheitsbegriff der Dichtung fundiert (Poetik [9] 1451b): Was Historiker und Dichter (in diesem Kontext primär: Dramatiker) trenne, so erklärt Aristoteles, sei nicht Metrum oder Prosa (auch Herodot in Verse gesetzt bleibe Historiographie). Der Unterschied bestehe vielmehr darin, daß „der eine das tatsächliche Geschehen vermittelt, der andere aber, was geschehen

---

45 Allerdings ist Goody und Watt keine monokausale Sicht zu unterstellen. Cf. aber auch die kritischen Anmerkungen in: Ø. Andersen, Mündlichkeit und Schriftlichkeit, (ebd. Anm. 18: Lit.!).

46 W. Rösler, Entdeckung der Fiktionalität; ders., Mündlichkeit (Anm. 43); ders., Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles.

47 Hesiods Theogonie wird programmatisch mit dem „Bericht" seiner Berufung durch die Musen vom Helikon zum Sänger eröffnet (V. 1-35, bes. 22ff). Darin heißt es (28ff): „So sprachen des großen Zeus Töchter, die über das rechte Wort verfügen, / und gaben mir den Stab des Sprechers ... / ... und sie hauchten mir Stimme ein, / eine göttliche, auf daß ich künde, was sein wird und was vorher war ..." (Übers. in Anlehnung an W. Marg, Hesiod, 28). Bezeichnend auch die Selbstaussage der Musen (V. 27f): „Wir wissen vieles Unwahre (ψεύδεα πολλά) zu sagen, das dem Wirklichen ähnlich, / wir wissen aber auch, wenn es uns beliebt, Wahres (ἀληθέα) zu verkünden." (Zu dem hier angedeuteten Wahrheitsproblem und der Möglichkeit einer göttlichen Desinformation wäre im übrigen die Beauftragungsvision des Propheten Micha ben Jimla in 1 Kön 22,19ff zu vergleichen.)

48 Vgl. die bekannten Eröffnungen Odyssee 1,1 und Ilias 1,1, aber auch Ilias 2, 484ff: „Sagt mir nun, ihr Musen, die ihr die olympischen Häuser bewohnt, / – denn ihr seid Göttinnen, seid Augenzeugen und wißt alles, / wir aber hören nur die Kunde und wissen nichts – / wer die Führer und Herrscher der Danaer waren." (Übers. Rösler, Entdeckung der Fiktionalität, 294). Auch für den Verfasser des babylonischen Erra-Epos wird göttliche Inspiration beansprucht (V, 42-44): „Kabti-ilâni-Marduk, Sohn von Dabîbi, (war) der Verfasser seiner Tafeln. / In der Nacht hat er (= der Gott Išum?) es ihm offenbart, und als er es am Morgen vortrug, / ließ er keine Zeile aus, noch fügte er eine hinzu." (Cf. W.G. Lambert, Texts and Authors, 70; D. Bodi, The Book of Ezekiel, 57.)

49 Dazu Rösler, Entdeckung der Fiktionalität, 286ff mit Lit.

könnte".[50] In dieser Differenzierung diagnostiziert Rösler nichts weniger denn die „Entdeckung der Fiktionalität" als grundlegenden Aspekt von Dichtung. Daß er dafür wieder den medialen Umbruch zu einer Buch- und Lesekultur verantwortlich macht, kann hier auf sich beruhen bleiben.[51] Seine Überlegungen scheinen mir aber insofern hierher zu gehören, als sie auf die strukturelle Korrelation aufmerksam machen zwischen auktorial verantworteter Geschichtsschreibung einerseits und der Ausdifferenzierung einer ästhetisch-literarischen Kommunikationsform, der Dichtung, andererseits, die – per Konvention – partiell oder vollständig entlastet ist von der abbildenden Referenz auf außersprachliche Wirklichkeit.[52] Beide, die Wahrheit der Historie und die der Dichtung, bilden sich in unterschiedlicher Weise aus der Transformation des traditionalen kollektiven Wissens, dessen Evidenz durch das dazwischengetretene Subjekt aufgebrochen ist. Von daher entspricht es unserem Bild der geschichtlichen Überlieferung in Israel, daß wir dort, wenn ich recht sehe, auch nicht den Ansatz zu einer Ausgliederung von „fiktionaler" Literatur finden: Weder im Blick auf erzählende Versdichtung (von der es freilich nur wenig gibt), noch als Prosadichtung.[53] Zwar bezeichnen wir Sagen, Legenden u.ä. seit H. Gunkel gern als „poetische Erzählungen". Doch eben da liegen die Brechungen der Beschreibungskategorien am Gegenstand offen zutage: Diese Texte tragen

---

[50] Übersetzung nach Rösler, ebd. 309. Die zitierte Passage im Original: ... ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῷ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο.

[51] So schlüssig und differenziert die Argumentation auch durchgeführt ist, stimmt der interkulturelle Vergleich – nicht anders als bei Goodys, Watts oder Havelocks Thesen (cf. Anm. 44) – doch ausgesprochen skeptisch.

[52] Im Sinne dieser Bestimmung – also als ausschließlich textpragmatisch definierte Kategorie – wird hier auch „Fiktionalität", sorgfältig zu unterscheiden von „Fiktion", gebraucht. Ob ein Text fiktional ist oder nicht, entscheidet sich also nicht daran, ob das in ihm Dargestellte real ist oder fiktiv, sondern ob es überhaupt als „Behauptung" rezipiert werden soll. (Diese begriffliche Differenzierung wird nicht immer hinreichend bedacht, cf. z.B. M. Oeming, Fiktionen.) Immer noch grundlegend dazu: S.J. Schmidt, Fiktionalität; ders., Literaturwissenschaft, 170ff (mit Lit. und Verweis auf die sprachlogischen Grundlagen bei G. Frege), dann auch: W. Iser, Der Akt des Lesens, 87ff; A. Assmann, Die Legitimität der Fiktion; sowie die Beiträge; D. Henrich u. W. Iser (Hg.), Funktionen des Fiktiven.

[53] Zu erwägen wäre es allenfalls für die Bücher Hiob und Jona (so etwa R. Alter, The art of Biblical Narrative, 14). Letzteres aufgrund seiner ausgeprägt ironisch-didaktischen Erzählweise; zu ersterem wird schon in der rabbinischen Tradition die Meinung vertreten, es handle sich um eine Parabel (bBB 15a): איוב לא היה ולא נברא אלא משל היה. Doch hätte man in einem solchen Falle sehr klare Textsignale zu erwarten, welche die Voreinstellung der Rezipienten korrigieren könnten. Dem ist bei Hiob nicht so, wie in der talmudischen Diskussion gegen die zitierte Auffassung mit Hilfe eines Vergleichs mit der „Nathan-Parabel" festgestellt wird, und sie werden auch bei Jona wohl erst von neuzeitlichen Lesern als solche wahrgenommen (cf. E. Blum, Das Buch Jona). Die hier implizierte (notwendige) Differenzierung zwischen einer Fiktionalität „erster Ordnung" (in Gattungen wie Parabel, Fabel, Witz usw.) und einer „zweiter Ordnung" („schöne Literatur" als Segment der literarischen Kommunikation) kann hier nicht entfaltet werden. Sie wäre u.a. an der Art der textinternen Fiktionssignale festzumachen.

zwar für uns Merkmale fiktionaler Literatur, wären aber in ihrem intendierten Wirklichkeits- und Rezipientenbezug weder als *fiktionale* noch als *nicht-fiktionale* Texte zutreffend beschrieben. Insofern markiert eine solche Bezeichnung immer schon den Außenstandpunkt des neuzeitlichen Interpreten.[54] Es scheint mir eine Grundproblematik mancher der sog. literaturwissenschaftlichen Ansätze in der Exegese zu sein, daß sie diesen elementaren Zusammenhang überspringen und das Modell autonomer Kunst auf die biblischen Texte projizieren.[55]

2. DIE HOFGESCHICHTE DAVIDS

Wenden wir uns nach diesen allgemeinen Überlegungen wieder der sog. „Thronfolgegeschichte" (ThFG) zu, dann erscheint die eingangs formulierte Alternative „Geschichtsschreibung oder Literatur" schon im Vorfeld erledigt. Allerdings wollen gerade bei diesem Text die besprochenen Kategorien nicht recht greifen. Zumal mit dem Kunstwort „Sagenschreibung" kommen wir auf den ersten Blick, und auch auf den zweiten, nicht weit: Wenn irgendwo im Alten Testament, dann scheint hier die Welt der Sage verlassen zu sein. Ich nenne nur den großen erzählerischen Atem, der den episodischen Rhythmus verdichtet, die ungewöhnliche Fülle der Personen, denen zudem jede Typisierung abgeht, überhaupt: das Fehlen der „Ursprungsaura" der Sagen – oder positiv formuliert: die vielgerühmte Lebensechtheit, den „Realismus" der Darstellung. Bekanntlich resultiert dieser Eindruck maßgeblich daraus, daß die Hauptpersonen in ihren Widersprüchen, in ihren Stärken und Schwächen dargestellt werden. David selbst wird einerseits in der Bathseba-Uria-Affäre schonungslos, und wenn man zu lesen versteht, mit bitter-böser Ironie decouvriert (2 Sam 11), andererseits auf dem Tief-

---

[54] Damit ist offenkundig eine Grundproblematik biblischer Hermeneutik, sei sie jüdisch oder christlich, angestoßen, deren konstruktive Reflexion m.E. durch eine möglichst präzise texttheoretische Profilierung nur gewinnen kann. Für Überlegungen im Bereich christlich-theologischer Hermeneutik, die Ansätze der allgemeinen Erzählforschungen aufzunehmen suchen, cf. etwa H. Zirker, Erzählungen, und die anregenden Beiträge in: G. Green (Hg.), Scriptural Authority..

[55] So vor allem in den Anfängen der Applikation literaturwissenschaftlicher Ansätze (cf. dazu schon E. Blum, Die Komplexität der Überlieferung, 28ff). Dergleichen kann man zünftigen Literaturwissenschaftlern wie R. Alter und M. Sternberg gewiß nicht vorhalten; beider – jeweils sehr differenzierte – Argumentation leidet aber an der Grundschwierigkeit, daß sie – im neuzeitlichen Vorverständnis befangen – ein Tertium zur Opposition Fiktionalität :: Nicht-Fiktionalität sich allenfalls als Sonderfall (der biblischen Literatur), nicht als Regelfall (traditionaler Kulturen) denken mögen. Entsprechendes ist signifikanterweise auch auf Seiten der historischen Zunft anzutreffen, wenn unter dem Anspruch einer über-kulturellen Grundlegung der Geschichtswissenschaft elementare neuzeitliche Bedingungen „historischen Erzählens" offenbar als Universalien verstanden werden; cf. J. Rüsen, Historische Vernunft, bes. 76ff.

punkt seiner Lebensgeschichte, bei der Flucht vor seinem Sohn Absalom, mit warmer Sympathie gezeichnet (2 Sam 15ff).
Hinzu kommt, daß der Erzähler eigene, ausdrückliche Wertungen sehr sparsam formuliert und es vorzieht, sich hinter der komplexen Schilderung der Handlung zu verbergen. Und das scheint ihm hervorragend gelungen zu sein; diesen Eindruck könnten jedenfalls die Untersuchungen der letzten Jahrzehnte vermitteln, deren Deutungen sich zwischen der Annahme einer „prosalomonischen Propagandaschrift“[56] und deren Gegenteil, nämlich einer antisalomonischen, ja antiköniglichen Schrift[57], bewegen! – Angesichts dieses für die Zunft nicht unbedingt schmeichelhaften Dissenses und angeregt durch Stefan Heym[58] möchte man fast denken, die Sache hätte Methode. Von Heym erfahren wir bekanntlich, wie der Historiker Ethan von König Salomo als „Redaktor“ einer Regierungskomission beauftragt wurde, den „Einen und Einzigen, Wahren u.s.f. Bericht“ über David ben Jesse zu schreiben, der ihm dann jedoch aufgrund seiner Erkundungen unter der Hand zu einem *Anti*-König-David-Bericht geriet. So auf die Sprünge gebracht, könnte man etwa erwägen, ob der Erzähler vielleicht bewußt unter der „harmlos“-positiven Oberfläche die Möglichkeit einer kritischen Lesart nahelegt, deren Realisierung aber wohlweislich dem Rezipienten überläßt. Das implizierte dann in der Tat so etwas wie ein „historisches“ Bewußtsein der Differenz zwischen den tatsächlichen Vorgängen und ihrer Darstellung. – *Oder* aber ganz anders: Gehört die Vielstimmigkeit, wie J. Fokkelman[59] meint, zum „poetischen“ Konzept des Textes, so daß es verfehlt wäre – wie bei jeder bedeutenden „Literatur“ – die Intention des Autors mit einer bestimmten Stimme im Text zu verrechnen?
Wir sind also – zugegeben, nicht ganz unversehens – wieder in das Fahrwasser der schon problematisierten Alternative geraten. Daran mag zumindest dies deutlich werden, daß in unserem Text offenbar eine Komplexität erreicht ist, die sich aus einer modernen Perspektive von selbst in solchen Alternativen zu organisieren scheint. Mit diesem nach einer Erklärung verlangenden Befund ist die weitere Problemstellung vorgegeben.

---

[56] So vor allem R.N. Whybray, The Succession Narrative, im Anschluß an L. Rost, Thronnachfolge Davids.

[57] L. Delekat, David-Salomo-Erzählung, 26-36, sieht im Verfasser einen „Gegner des Königtums überhaupt“ (31). E. Würthwein, Thronfolge Davids, versteht den Text, allerdings in einer anderen Abgrenzung – dazu gleich –, als scharfe Kritik an der davidischen Dynastie. Cf. schon G. Hölscher, Geschichtsschreibung in Israel, 96f. Weitere Lit. u. Anm. 96.

[58] Stefan Heym, Der König David Bericht.

[59] Fokkelman, Narrative Art, 417ff.

2.1. Textdefinition, Thema, Tendenz

Auf dem Weg dahin sind freilich einige Fragehorizonte zu klären, welche die exegetische Debatte um diesen Text – vor allem seit L. Rost – immer wieder beschäftigen: die diachrone Abgrenzung der Texteinheit, die Bestimmung ihres „Themas" und ihrer „Tendenz". Die drei Aspekte lassen sich sachlich und methodisch nicht strikt voneinander trennen; ebenso wenig lassen sie sich überspringen. Deshalb gilt es, sich über einige Hauptlinien zu verständigen, auch wenn die ganze Breite der Diskussion in diesem Rahmen nicht aufgenommen werden kann. Zunächst zur Abgrenzung der Erzählung: L. Rost ließ sich dafür von der Frage leiten, die in seiner Sicht das Ganze bestimmt und die er in 1 Kön 1 formuliert fand: „Wer soll auf dem Thron Davids sitzen?" Dies führte ihn von 1 Kön 1f. zunächst zurück auf die Episoden um Absalom und Amnon, die (potentiellen) Thronanwärter, die sich selbst oder gegenseitig ausschalteten, dann auf die Geburt Salomos – jeweils mit den direkt damit zusammenhängenden Episoden, alles in allem: 2 Sam 9-20.[60] Weiterhin gehörte s.E. in diese Linie die Dynastie-Verheißung an David im Munde Nathans in 2 Sam 7, allerdings literarkritisch reduziert auf zwei Verse[61], und davor die Notiz über die Kinderlosigkeit von Michal (einer Tochter Sauls!) in 2 Sam 6,16.20ff. Nun setzt diese Notiz die Episode von der Überführung der Lade nach Jerusalem voraus. Daraus schloß Rost, daß die ThFG in ihrem Anfang mit der von ihm herausgearbeiteten „Ladeerzählung" (1 Sam 4-6 + 2 Sam 6) verbunden war. Diese Bestimmung des Erzählungsanfangs ist allerdings bald und mit Recht auf Skepsis gestoßen[62]: Weder erwies sich seine Literarkritik in der Nathanverheißung als konsensfähig, noch verträgt sich die erzählerische Dichte der „Thronfolge-geschichte" mit der völlig anders gearteten Ladeerzählung als Eröffnung. Das Resultat wäre ein erzählerisches Ungetüm.[63] So bleiben – von der Frage möglicher Bearbeitungen einmal abgesehen – zunächst 2 Sam 9-20 und 1

---

[60] Daß die diversen Überlieferungen in 2 Sam 21-24 den primären erzählerischen Anschluß von 1 Kön 1(f) an die Absalomepisoden (und 2 Sam 20) unterbrechen und hier offenbar eingeschoben sind (möglicherweise im Zusammenhang mit der Bildung eines eigenständigen Samuelbuches), gehört zu den Beobachtungen, die breiten Konsens gefunden haben, selbst unter primär synchron arbeitenden Auslegern (z.B. J. Fokkelman, ebd. 18).

[61] Rost, Thronnachfolge Davids, 159-179 u. bes. 213f: 7,11b.16.

[62] Vgl. schon H. Greßmann in seiner (an Lob nicht sparenden) Besprechung von Rosts Arbeit, Neue Bücher, 309f.

[63] Die Michal-Notiz in 2 Sam 6 und die Nathan-Verheißung fungieren vielmehr, wie zumal K. Rupprecht, Der Tempel von Jerusalem, 62ff, herausgearbeitet hat, als Bindeglieder für größere kompositionelle Zusammenhänge. Cf. auch F. Stolz, Samuel, 213.221; W. Dietrich, David, 124ff.139.

Kön 1f.[64] als kontinuierliche Erzählung – in dieser Abgrenzung übrigens bereits von J. Wellhausen[65] als Größe eigener Art erkannt.[66]

Allerdings fehlt dann der eigentliche Erzählungs*anfang*, denn mit 2 Sam 9,1 stehen wir schon mitten in einem Erzähldiskurs. Für sich genommen ist dies nicht weiter aufregend, schließlich leuchtet es ein, daß bei der Einbindung in größere Kontexte „absolute" Textanfänge weichen mußten. In diesem Falle gibt es jedoch nicht unbegründete Überlegungen, ob sich nicht sonst in den David-Überlieferungen Material erhalten hat, das ursprünglich ebenfalls zu unserer Erzählung gehörte. Vor allem im Blick auf 2 Sam *2-4 wird dies nach Andeutungen von H.W. Hertzberg[67] vor allem von Hannelis Schulte[68] und in jüngster Zeit nachdrücklich von angelsächsischen Forschern[69] vertreten. Die Argumente haben Gewicht: 2 Sam 2-4 handeln von der Rivalität zwischen dem Sauliden Eschbaal, König über die Nordstämme, bzw. Abner, dem eigentlich starken Mann, auf der einen Seite und David, König in Juda, bzw. seinem General Joab auf der anderen Seite, von Abners Fahnenwechsel zu David, seiner Ermordung durch Joab und dem Meuchelmord an Eschbaal. An die sog. „ThFG" erinnern hier gleich mehrere Züge: u.a. der übergreifende erzählerische Bogen, eine gewisse Dichte von ähnlichen Stilelementen wie der Inclusio, Gemeinsamkeiten der Formulierung[70], insbesondere auch die dominierende Rolle Joabs, dem gegenüber David schon hier zurückstecken muß. So sieht H. Schulte in Davids Klage 3,39: „Ich bin heute schwach, obwohl zum König gesalbt, und diese Leute da, die Söhne Zerujas, sind härter als ich. Möge JHWH dem Übeltäter nach seiner Untat vergelten!" [gesprochen nach der Ermordung Abners!] geradezu „eine Art Programmsatz" für Davids Rolle in der Gesamterzählung.[71]. Wird hier nicht auch eine (Erwartungs-)Linie geöffnet, die erst mit Joabs gewaltsamem Ende in 1 Kön 2 geschlossen wird? Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß die Kap. 2-4 in ihrer Substanz die Geschichten vom Aufstieg Davids voraussetzen.[72] Rechnet man also die Kapitel zur sog.

---

64 Im Blick auf den Abschluß der Geschichte wird insbesondere seit M. Noths Königekommentar immer wieder die Zugehörigkeit von 1 Kön 2 in Frage gestellt. Doch halte ich die Gegenargumente von Rost, Thronnachfolge Davids, 195ff und z.B. F. Crüsemann, Widerstand, 181ff, nach wie vor für schlüssig.

65 J. Wellhausen, Composition, 259f.

66 Aufspaltungen in ursprünglich selbständige Komplexe (z.B. 2 Sam 10-12; eine Absalomerzählung; 1 Kön 1-2) werden in unterschiedlicher Weise erwogen von J.W. Flanagan, Court History; P. Ackroyd, The Succession Narrative; P.K. McCarter Jr., II Samuel. Dem stehen jedoch die dichten narrativen Konnexionen entgegen, wie sie auch von synchronen Analysen (Fokkelman u.a.) herausgearbeitet wurden.

67 H.W. Hertzberg, Die Samuelbücher, 243 Anm. 1, 245 (zu Kap. 3-4).

68 H. Schulte, Die Entstehung, 138ff; cf. auch R. Rendtorff, Beobachtungen 432, zu 2 Sam 3,6-4,12.

69 D.M. Gunn, The Story of King David, 75ff; J. Van Seters, In Search of History, 281ff. Aufgenommen von O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 9ff.

70 2 Sam 4,9b entspricht 1 Kön 1,29b; die sonst nicht belegten Vorkommen von חמש (+ נכה Hif.) (in 2 Sam 2,23; 3,27; 4,6; 20,10) und תקע בשופר für das Signal zum Rückzug (in 2,28; 18,16; 20,1f; 20,22) – für sich genommen noch kaum signifikant – gewinnen an Gewicht mit der generellen Ähnlichkeit der Szenen von 2,23-32 und 20,10-22.

71 H. Schulte, Die Entstehung, 142f.

72 Am dichtesten ist der Rückbezug von 4,9ff auf Kap. 1. Van Seters, In Search of History, 185, rechnet von daher auch 1,5-10.12-16 dem Verfasser der „Court History" zu, der diese Verse eingetragen habe. Dagegen möchte Kaiser (Anm. 69) 12 umgekehrt den Rückverweis in 4,10.11a (bis ועתה) als prodavidischen Eintrag ausscheiden; freilich sind die textimmanenten Indizien dafür nicht eben zwingend, zumal kaum ein schlüssiger

ThFG, dann könnte diese konsequenterweise nicht länger als eigenständige Erzählung gelten, sondern als eine unselbständige Fortschreibung vorgegebener Davidüberlieferungen.[73] M.E. ist jedoch eher mit der umgekehrten Möglichkeit zu rechnen, daß die „Geschichte vom Aufstieg Davids" bzw. eine diese weiterführende „Dynastieerzählung" es ist, die gegen Ende der David-Saul-Geschichte in mancher Hinsicht die Brücke schlägt zu der ihr bekannten „ThFG" und deren Handlungskonstellation. Dafür scheint mir vor allem zu sprechen, daß die überdeutliche Tendenz in Kap. 2-4, David zu legitimieren und in jeder Hinsicht zu entlasten, ebenso sehr im Gefälle der „Aufstiegsgeschichte" liegt, wie sie sich von der „ThFG" unterscheidet.[74]

Auch wenn wir uns vorderhand an den weniger umstrittenen Einsatz der Einheit in 2 Sam 9 halten, erscheint freilich in einem anderen Aspekt eine Revision der seit L. Rost zum Standard gewordenen Sicht geboten: in der Bestimmung des Leitthemas der Einheit. Nun hat Rosts Deutung insofern ihr relatives Recht, als in den Konflikten der Söhne Davids – vom Ende her gesehen – immer auch die Frage der Thronnachfolge mit im Spiel ist. Sie bildet jedoch kaum das treibende Thema der erzählerischen Durchführung.

Dies ist verschiedentlich schon diskutiert worden.[75] Einige Hinweise müssen hier genügen: Gänzlich außerhalb der inner-dynastischen Nachfolgeproblematik stehen zunächst die beiden Episoden, die den Komplex vor 1 Kön 1f umrahmen: In der ersteren, 2 Sam 9,

---

Text übrigbleibt (zwischen den massiven Formulierungen in 9b und 11b erwartete man eine Begründung). Auch von weniger auffallenden punktuellen Bezügen (cf. II 4,8b -> I 24,13f; II 3,36 -> I 18,5) einmal abgesehen, bleibt aber generell einzuwenden, daß aus dem Gefälle von 2,1ff auf 5,1ff hin nicht einfach die gesamte Abner-Geschichte herauszulösen ist. (Im übrigen verlangte 5,3a [wohl keine Doppelung zu 5,1, sondern in 3aα eine Wiederaufnahme zur Einfügung von 2b] als Teil der ThFG [so Kaiser, ebd. 9] eine Fortführung, die David nach Jerusalem bringt.)

73 So ausdrücklich Van Seters, für den die Erzählung ja erst nach-dtr entstanden ist. Anders H. Schulte, Die Enstehung, 142: Sie rechnet damit, daß David-Saul-Texte vorgegeben und bekannt waren.

74 Vgl. auch die Einwände von T. Veijola gegen Gunns Abgrenzung (in: Die ewige Dynastie, 162): „Davids Aufsteieg verliert sein eigentliches Ziel, Davids Antreten in (sic) die Herrschaft über Gesamtisrael, während die Thronfolgeerzählung ... nach Gunns Rekonstruktion zwar dieses erzählt, aber nichts von seiner Salbung von Juda weiß". Als Argument für die gängige Abgrenzung (2 Sam 9 - 1 Kön 2) verweist J.W. Wesselius (Joab's Death, 341 mit Anm. 7) auf die Rahmung durch jeweils eine Episode mit einem Verwandten Sauls (Mephiboschet bzw. Schim'i) (cf. schon J. Fokkelman, Narrative Art, 415f; J.S. Ackerman, Knowing Good and Evil, 54). Doch könnte man dies auch für 2 Sam 2,8ff (Ischbaal) geltend machen. Das letzte Wort scheint mir in der Angelegenheit noch nicht gesprochen. Zu wünschen wäre eine umfassende kompositionsgeschichtliche Neuanalyse der Saul-David-Salomo-Überlieferung. Dabei dürfte vor allem die Spur einer Aufstieg und Königtum Davids umgreifenden „Dynastieerzählung", wie sie von F. Stolz, Samuel, ins Spiel gebracht worden ist, lohnen. Eine der vielen analytischen Schwierigkeiten besteht freilich darin, daß die kompositionellen Konnexionen, insbesondere die theologischen Deuteelemente zum Aufstieg Davids (z.T. mit einem Bezug auf eine JHWH-Verheißung, z.T. mit einer sog. „nagid-Formel": 1 Sam 9,16; 10,1; 13,14; 25,28.30; 2 Sam 3,9f; 3,17f; 5,2; 6,21f; 7,7f.11 [1 Kön 1,35]) diachron offenbar nicht auf einer Ebene liegen, also weder durchgängig einem dtr Redaktor noch sämtlich dem Erzähler der Aufstiegsgeschichte oder der „Dynastieerzählung" zuzuweisen sind.

75 Cf bereits H. Schulte, Die Entstehung, 138ff.; D.M. Gunn, The Story of King David, 81ff; bes. eingehend: Sh. Bar-Efrat, Geschichte, 203ff.

geht es um den letzten Sauliden Mephiboschet / Meribaal[76], den David an seinen Hof bindet, indem er ihm zugleich den Landbesitz der Saulfamilie zurückgibt;[77] Kap. 20 handelt von Scheba ben Bichri, einem anderen Benjaminiten, der die Nordstämme – nach der Absalomkrise – zum Abfall von David veranlaßt. Auch die Batseba-Geschichte (Kap. 11f) primär als Vorgeschichte Salomos lesen zu wollen[78], ist problematisch. Erzählerisch sind die Schwerpunkte hier völlig anders gesetzt. Sie liegen auf der Darstellung von Davids Verhalten: erst bei der Beseitigung Urias, dann nach der Aufdeckung des Verbrechens. Damit eröffnet sie – nach Meinung des Erzählers wohl nicht nur chronologisch – die „Katastrophengeschichte" in der Familie Davids, die sich über die Amnon-Tamar-Episode bis zum Umsturzversuch Absaloms steigert. Gerade aber die zentrale Absalom-Geschichte, greift sie nicht weit über eine mit 1 Kön 1 vergleichbare Nachfolgefrage hinaus? Für David selbst geht es darin um „Sein oder Nichtsein", wie spätestens aus dem Rat Ahitophels für Absalom, den König bei einem Überraschungs-Coup zu erschlagen (17,2), erhellt und wie es ihm Joab noch ausdrücklich vorhalten muß, als David nach dem Tod des Sohnes die Fassung verliert (19,6). Noch nachdem der Umsturzversuch niedergeschlagen ist, erweist sich Davids Königtum bis in die Grundfeste erschüttert: Erst nach einigem Zögern und nach Verhandlungen wird er von Juda wieder als König akzeptiert (19,12ff), die Nordstämme aber sagen sich danach völlig von ihm los. Nur eine schnelle Militäraktion (Kap. 20) verhindert den Zerfall von Davids Herrschaft.[79]

Sucht man nach einem durchgehenden Handlungsthema, drängt sich ein anderer Aspekt auf: Im Grunde geht es immer wieder um den Bestand und die

---

76 Nach T. Veijola, David, 58-83, handelte es sich dabei um einen direkten Sohn Sauls (cf. 2 Sam 21,8), der erst durch eine Bearbeitung in V. 1.3 („Jonathan"). 6 (בן יהונתן). 7a (בעבור יהונתן אביך). 7b.10aαβγb.11b.13 zu Jonathans Sohn geworden wäre. Tatsächlich können die diversen Angaben zur Saulfamilie zu allerlei historischen und überlieferungsgeschichtlichen Kombinationen verleiten. Die Grundlage und Möglichkeit einer entsprechenden Literarkritik in Kap. 9 erscheinen mir jedoch fraglich. Das tragende Argument, daß אב hebräisch nicht den Großvater bezeichne, erklärte – strenggenommen – den vorliegenden Text zu sprachlichem Nonsens, wie er gerade dem postulierten, so konsequent substituierenden Redaktor (von den zahllosen folgenden Tradenten ganz zu schweigen) nicht zuzumuten wäre. Im übrigen wäre zu präzisieren: Das Althebräische hat kein Lexem für „Großvater", auch אב hat nicht diese lexematische Bedeutung, doch ist seine Bedeutung so weit, daß damit auch der Vater des Vaters bezeichnet werden kann. Auch andere diagnostizierte Widersprüche (etwa zwischen V. 10aα und β) scheinen eine allzu einfache Textwelt zu präsupponieren.

77 Aus Gründen der thematischen Geschlossenheit die „ThFG" deshalb mit 2 Sam 11 (J. Blenkinsopp, Theme and Motif, 47f) oder 2 Sam 10 (Würthwein, Thronfolge Davids, 58 Anm. 97) einsetzen zu lassen, ist in unserer Sicht eine petitio principii. Die Abtrennung von Kap. 9 ist auch nicht mit vermeintlichen Rückbezügen (dazu überzeugend Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 10f; anders Bar-Efrat, Geschichte, 200) auf die Aufstiegsgeschichte zu begründen (cf. T. Veijola, David, 75ff mit weiterer Lit.). Vielmehr bildet Kap. 9 die notwendige erzählerische Voraussetzung für die Ziba-Mephiboschet-Szenen in 16,1-4 und 19,25-31.

78 Dazu schon Greßmann, Neue Bücher, 309-310, und ausführlich Bar-Efrat, Geschichte, 205ff.

79 Die Thronfolge als Leitthema wäre freilich dann zu begründen, wenn (wie Rost, von Rad u.a. ja voraussetzen) der Thronbesteigung Salomos am Ende die Dynastieverheißung von 2 Sam 7 am Anfang korrespondierte, so daß der Plot von vornherein dieser thematischen Klammer unterstellt wäre. Man hat bisher kaum beachtet, daß mit Rosts Analyse und Zuordnung von 2 Sam 7 der Angelpunkt für seine thematische Interpretation steht und fällt.

innere Stabilität des davidischen Königtums! Zu diesem Problemkreis gehören selbstverständlich auch die Regelung der Thronfolge, aber auch so unterschiedliche Vorgänge wie die Bindung des Saulerben Mephiboschet an den Hof, die Überwindung der Absalom-Krise und der Bedrohung durch den Abfall der Nordstämme im Scheba-Aufstand und schließlich, auf einer anderen Ebene, die unheilsträchtigen Übergriffe des Knigs in der Batseba-Uria-Geschichte und des Prinzen Amnon. Insofern weisen m.E. H. Seebass und J. Conrad den richtigen Weg, wenn sie den Fluchtpunkt des Ganzen nicht, wie Rost, in der Frage: מי ישב על כסא (דוד) („Wer wird auf dem Thron Davids sitzen?“ cf. 1 Kön 1,20) suchen, sondern in der Feststellung, die den Abschluß der Gesamterzählung bildet: והממלכה נכונה ביד שלמה („Das Königtum war fest in der Hand Salomos“ 1 Kön [2,12] 2,46).[80]

Konsequenterweise sollte man dann auch Rosts Bezeichnung der Erzählung aufgeben. – Vielleicht hat der ältere und besonders im Englischen gebräuchliche Name: „Hofgeschichte Davids“ gewisse Aussichten, sich gegen das Beharrungsmoment des etablierten Etiketts „Thronfolgegeschichte“ zu behaupten.

Wenn also nicht die Thronfolge den Cantus firmus der Erzählung bildet, sondern der innere Bestand des davidischen Königtums überhaupt, dann hat dies, wie sich zeigen wird, auch Konsequenzen für die wohl strittigste Frage: die Beurteilung der „politischen *Tendenz*“. Grundzüge meiner Sicht in dieser Frage seien gleich vorweggenommen: M.E. hat die Hofgeschichte unbeschadet ihrer davidkritischen Züge weder eine antidynastische noch gar antikönigliche Ausrichtung, noch ist sie eine Propagandaschrift „ad majorem gloriam Salomonis“; im Ganzen überwiegt allerdings eine (david- und) salomofreundliche Tendenz. Für die Begründung müssen wir uns hier auf wenige zentrale Abschnitte konzentrieren.

Mit gutem Grund setzten die Tendenzanalysen gern am Ende, bei der Thronbesteigung Salomos (1 Kön 1 und 2) ein. Falls das Ganze eine politische Schlagseite hat oder überhaupt eine Bewertung impliziert, dann sollte es sich spätestens hier herausstellen, so möchte man meinen. Gleichwohl schwanken die Deutungen gerade dieser Kapitel wiederum zwischen pointiert salomokritischen und salomofreundlichen Lesungen. Al-

---

[80] H. Seebass, David, 37ff; J. Conrad, Der Gegenstand, Sp. 161-176. Cf. auch schon Delekat, David-Salomo-Erzählung, 28, und Crüsemann, Widerstand, 182 Anm. 20. Die Septuaginta hat in ihrem älteren Text die entsprechende Festellung in 2,46 nicht, dafür liest sie in 2,35 (nach der Benaja-Notiz) καί ἡ βασιλεία κατωρθοῦτο ἐν Ιερουσαλημ; darin dürfte der Bezug auf Jerusalem – so der findige Vorschlag von N. Šanda (Könige I, 43) – auf eine Verlesung im Hebräischen: בית־שלמה -> בירושלם zurückgehen. M. Noth, Könige I, 7.10.37, hält die Abschlußformel an dieser Stelle für ursprünglich und verbindet dies argumentativ mit seiner Annahme mehrerer sukzessiver Anhänge in Kap. 2. Die Abweichung von MT ist jedoch wohl im weiteren LXX-Kontext zu erklären, welcher im Anschluß an V. 35 eine längere summarische Vorschau auf Salomos Wirken in Jerusalem gibt (dazu die Diskussion von J. Hänel, Zusätze, 76-79; J.A. Montgomery, Supplement, 124-129; D.W. Gooding, The Shimei Duplicate, ders., Relics, 96-105).

lerdings überwiegen vor allem seit M. Noths großem Könige-Kommentar erstere. Bereits J. Wellhausen[81] wundert sich, daß die „Palastintrige" in „einer uns fast boshaft vorkommenden Aufrichtigkeit erzählt" sei. In der Tat müssen dem modernen Leser allerlei fragwürdige Züge der politischen Vorgänge sogleich in die Augen fallen: Schon mit dem Bild des „sehr alten Königs" am Anfang (V.1-5) und bei der Audienz Batsebas (V.15) scheint ein Signal gesetzt. Etwa dafür, daß die Dinge nun an dem altersschwachen David im wesentlichen vorbeilaufen? Das ungehinderte Treiben Adonias (V.5ff) könnte dafür sprechen; vor allem aber die von Nathan genau überlegte und von Batseba glänzend inszenierte Intervention beim König: Batseba (kalkuliert Nathan mit einer Schwäche Davids für die Frau?) beruft sich auf eine ominöse eidliche Zusage Davids zugunsten Salomos (V.17), von der zuvor nichts berichtet ist; sie suggeriert einen sich bereits vollziehenden Putsch Adonias (V.18ff), eine Darstellung, die durch die erzählte Situation nicht gedeckt erscheint. Nathan kommt dazu, stellt sich unwissend (V.24) und bestätigt Batsebas Angaben. Wird da nicht die Schwäche des alten David skrupellos und schließlich erfolgreich ausgenutzt? Und wenn schon nicht durch die Umstände der Thronbesteigung, dann wird Salomo doch – da sind sich die meisten Exegeten einig – durch die Darstellung, wie er schließlich die Repräsentanten der Gegenpartei ausschaltet, belastet: Adonias Bitte, die junge Abischag, die David in seinen alten Tagen gepflegt hatte, zur Frau zu erhalten, deutet Salomo als Thronanspruch. Es ist für ihn die Gelegenheit, zuerst Adonia töten zu lassen, den Priester Ebjathar zu verbannen, Joab sogar am Altar erschlagen zu lassen; am Ende wird auch der Benjaminite Schim'i getötet, obwohl bei diesem keine politischen Absichten zu erkennen sind. Delekat, Würthwein u.a. sehen diese Tendenz schließlich durch den Anfang in der Batsebageschichte bestätigt: Der derart auf den Thron gelangte Salomo ist das Kind einer Verbindung, die David nur durch Ehebruch und infamen Mord ermöglicht hat.

Da ist nun allerdings auch die Aussage in 2 Sam 12,24b.25 unmittelbar im Anschluß an die Geburt Salomos, daß JHWH Salomo „liebte" und dies mit der Sendung des Propheten Nathan (!) manifestierte[82], der dem Kind den (Bei-)Namen „Jedidja" gab. Wie kann man dies mit 1 Kön 1f zusammenbringen? Soll man die Notiz, wie andere Aussagen über JHWH, mit Delekat als untergründigen, grimmigen Vorwurf lesen, der Gott geradezu herausfordern möchte: „Willst du wirklich zu allem willenlos Ja sagen?"[83] Oder ist dies gar nicht als Formulierung ein und desselben Erzählers zu verstehen?

Der Schluß der Erzählung läßt sich freilich auch ganz anders lesen – wie, das hängt wesentlich von vorgegebenen Beurteilungsmaßstäben, dem Erfahrungshorizont und den Erwartungen der Leser ab. (Es dürfte wenige biblische Texte geben, an denen sich dieser elementare hermeneutische Grundsatz so unmittelbar, fast experimentell nachvollziehen ließe.) Doch besteht überhaupt die Aussicht, die Voreinstellungen des *intendierten* Lesers aus dem Text selbst (und evtl. sonstigen Quellen) zu erheben? Hier kann ein solcher (weiterer) Versuch nur skizziert werden:

Das einleitende Bild des Königs, dem nicht mehr warm wird, ist ein Signal: Davids Zeit geht zu Ende. Damit drängt auch die Frage der Thronnachfolge zu einer Entscheidung. Um so mehr fällt ins Gewicht, daß der Erzähler in der Exposition Adonias (4-8) direkt und indirekt Stellung bezieht: Adonia maßt sich Ungebührliches an (מתנשא), mehr noch,

---

81 J. Wellhausen, Composition, 259.

82 Subjekt in V. 25aα ist in Fortführung von 24 Ende ohne Zweifel JHWH. שלח ביד bezeichnet auch sonst die Sendung mit einem Auftrag (cf. im Kontext nur 11,14b). Von Nathan als einem „Prinzenerzieher", wie er in der älteren Literatur beliebt war, ist hier auch nicht andeutungsweise die Rede.

83 Delekat, David-Salomo-Erzählung, 34.

Auftreten und Erscheinung evozieren Absalom und dessen verhängnisvolle Anfänge.[84] Für seine unverhohlenen Aspirationen (5a: אני אמלך) hat er zudem mächtige Förderer gewonnen, Joab und den Priester Ebjathar: Die Macht- und Interessengruppen am Hof formieren sich. Wenn nach dieser Präsentation die Haupthandlung mit einem Fest, einem Sebach Adonias einsetzt, von dem aber Nathan, Benaja, die sog. „Helden“ Davids und – erst hier kommt er als ausgegrenzter Rivale[85] in den Blick – Salomo ausgeschlossen bleiben (9-10), dann sind die Leser wiederum auf die Parallele bei Absalom verwiesen, dessen Aufstand bei einem solchen Sebach ausgelöst wurde. Vor diesem Hintergrund müssen Nathans dramatische Interpretation der Lage gegenüber Batseba: „es geht um dein Leben und das deines Sohnes Salomo“ (12) und die Intervention bei David[86] durchaus begründet erscheinen. Wird dann aber der alte, unzureichend informierte König nicht doch mittels einer schamlos-raffinierten Intrige für einen Gegenputsch instrumentalisiert? Andere Teile der Erzählung – man denke etwa an die genüßliche Breite, in der die rhetorischen und schauspielerischen Künste der „klugen Frau“ aus Thekoa (von Joab instruiert) wiedergegeben werden (2 Sam 14) – lassen eher vermuten, daß der Erzähler die (von ihm selbst gestaltete[87]) subtile Inszenierung im Privatgemach des Königs grundsätzlich anders sah als seine abendländischen Interpreten: als glänzende, wirkungsvolle Aktion mit den rechten Worten[88] zur rechten Zeit. Der ominös wirkende Schwur Davids schließlich, mit dem Batseba den Thron für ihren Sohn einklagt, wird immerhin von David selbst feierlich bestätigt (29f), und dies in einer Rede mit klaren, detaillierten Anweisungen für die Salbungszeremonie, die auch nicht einen Anflug von Senilität erkennen lassen. – Wir könnten 1 Kön 1 so weiter Schritt für Schritt durchgehen – es ergäben sich keine grundsätzlich neuen Aspekte. Alles in allem scheint mir die postulierte Doppelbödigkeit bzw. ablehnend-kritische Distanz des Erzählers doch wohl eher aus dem Zusammenspiel von Text und Voraussetzungen der Ausleger zu resultieren.
Entsprechendes gilt selbst für 1 Kön 2, wo viele – durchaus verständlich – Salomo als einen Despoten gezeichnet sehen, dessen Beseitigung der potentiellen Rivalen nur notdürftig kaschierte politische Morde darstellen.[89] Der Erzähler scheint auch hier im Horizont anderer Selbstverständlichkeiten zu berichten.[90] So gibt es in der Hofgeschichte ein

---

84 Cf. 1 Kön 1,5 mit 2 Sam 15,1; 1,6b mit 14,25. Dazu der Hinweis, daß Adonia nach Absalom geboren wurde (1,6b). Von großem Gewicht ist auch die kritische Bemerkung zu David in V. 6a: ולא עצבו אביו מימיו לאמר מדוע ככה עשית.

85 In dieser auffallenden Zurückhaltung bis nach der Krönung erscheint Salomo wohl als (positives) Gegenbild zu Adonia (und Absalom).

86 Nathan geht mit Hilfe Batsebas im Grunde den Weg, dessen Umgehung gerade Adonia angekreidet werden kann: die Absicht, eine Entscheidung des Königs herbeizuführen.

87 Cf. Wellhausen, Composition, 259 u.v.a.

88 Gewisse rhetorische Zuspitzungen eingeschlossen. Dazu gehört vor allem die wirkungsvoll an den Anfang gestellte Behauptung מלך אדניה („Adonia ist König geworden“, V. 11.18), die ja danach durch Batsebas schmeichelnde Formulierung, ganz Israel blicke auf den alten David und erwarte die Entscheidung, wer auf dem Thron sitzen solle (V. 20), wieder relativiert wird. Stellt man die raffinierte Rhetorik der beiden in Rechnung, laufen die Darstellungen darauf hinaus, daß Adonia sich schon als König feiern läßt. Diese Sicht der parteiischen Protagonisten wird auch in der weiteren Erzählung nicht dementiert. Immerhin löst sich die Festgemeinde Adonias nach Bekanntwerden der Thronbesteigung Salomos schlagartig auf, und Adonia selbst sucht in seiner Angst Schutz bei den Hörner des Altars (49f).

89 Crüsemann, Widerstand, 184ff etwa findet hier ein ausgesprochen negatives Salomo-Bild, das durch die positiven Züge Davids (Schonung der Rivalen; kritische Korrektur durch Umgebung) verschärft werde. So wolle die Geschichte „im Ganzen als kritisches Wort an Salomo gelesen werden“ (ebd. 188).

90 Cf. auch J. Kegler, Politisches Geschehen. Zum Geschichtsverständnis in der frühen Königszeit, 183ff.196ff. Seine These, daß alle Übergriffe des Königs (in der Hofge-

ganzes Syndrom von Aussagen darüber, was Rivalen um den Thron zu gewärtigen haben: Nathan kann Batseba, wie erwähnt, mit der Warnung motivieren, daß ihr Leben und das Salomos in Gefahr seien (1,12). Gegenüber David argumentiert Batseba, nach dessen Tod würden Salomo und sie als חטאים („Schuldige“, „Verbrecher“) dastehen (1,21). Adonia scheint Entsprechendes zu befürchten, er sucht sogleich das Asyl auf. Joab konnte David vorhalten, die Ausschaltung Absaloms habe doch nicht nur sein Leben, sondern das seiner Söhne, Töchter und Frauen gerettet (2 Sam 19,6). Ein Blick auf gewaltsame Usurpationen in Israel und Juda (1 Kön 15,28f; 16,10f; 2 Kön 9f; 11) scheint grundsätzlich diese Einschätzung zu bestätigen. War demnach die Schonung Adonias „auf Bewährung“ durch Salomo alles andere als selbstverständlich? Breit belegen läßt sich jedenfalls – gerade in der Davidgeschichte[91] – die Brisanz von Adonias Werbung um die schöne Abischag von Sunem, die David zuletzt umsorgt hatte (1 Kön 2,13ff). Danach zu urteilen, mußte für alle Beteiligten (und die Leser) außer Frage stehen, daß mit einem solchen Begehren notwendig familiäre und politische Statusfragen ersten Ranges berührt waren – unabhängig von den tatsächlichen „subjektiven“ Absichten Adonias. Im Falle Joabs wird zwar auch der politische Kontext angesprochen (2,28), seine Tötung (am Altar![92]) wird jedoch von Salomo mit Joabs Blutschuld begründet (2,31-33). Auch wenn ein Teil der Salomo-Rede (zumindest V.32) auf den größeren Zusammenhang der „Dynastieerzählung“[93] hin formuliert sein dürfte, ist diese Begründung ansonsten aber keineswegs ein nur aufgesetztes Licht, sondern *erzählerisch* vorbereitet: Joab, überhaupt eine der komplexesten Figuren der ganzen Erzählung, wird im Zusammenhang des Absalom-Aufstandes und seiner Nachwehen zunehmend zu einer unheimlichen Gestalt, spätestens mit dem heimtückischen Mord an seinem Vetter Amasa (20,8ff), den David an Joabs Stelle über den Heerbann gesetzt hatte. Joab reißt damit den Oberbefehl erneut an sich und behält diese Funktion dann auch (20,23; 1 Kön 1,19). Da all dies ohne Reaktion oder gar Ahndung von Seiten Davids bleibt, ist hier eine Linie geöffnet, die gleichsam nach einem Abschluß, einer „Lösung“ verlangt. Salomo wird hier also die Konsequenz zugeschrieben, zu der David nicht in der Lage war. Diese Konsequenz prägt auch das Verhalten gegenüber dem Benjaminiten Schim'i (2,36ff), der mit der Mißachtung einer unmißverständlichen Anweisung die angedrohte Todessanktion auf sich zieht.[94]

---

schichte) als Realisierung seiner faktischen Macht akzeptiert würden, scheint mir jedoch nicht belegbar. Auch noch modifizierte Versionen, wonach etwa die Tötung Adonias „rechtlich zwingend“ war (Seebass, David, 41) bzw. aus Gründen der Staatsräson als notwendig galt (Conrad, Der Gegenstand, 166: „Persönliche oder moralische Rücksichten darf es da nicht geben“), sind wohl in den Text eingetragen.

[91] So rät Ahitophel Absalom in Jerusalem als erstes – noch vor einer Verfolgung Davids – den von David zurückgelassenen Harem demonstrativ in Besitz zu nehmen (2 Sam 16,20f); umgekehrt verfügt David als erste Maßnahme nach seiner Rückkehr – noch vor der Mobilisierung gegen Scheba ben Bichri – für diese Frauen gleichsam einen lebenslangen Arrest (20,3). Weiter: Als Abner einen Pakt mit David anbietet, ist dessen einzige Vorbedingung die Rückgabe der Michal, Sauls Tochter (2 Sam 3,13ff). Noch bezeichnender: Zum Zerwürfnis zwischen Abner und dem von ihm protegierten König Eschbaal kommt es, als Abner mit Rizpa, der Nebenfrau Sauls, verkehrt und Eschbaal ihm eben dies vorhält (3,7ff). Schließlich scheint die Inbesitznahme der Frauen des Vorgängers als Herrschaftssymbol geradezu ein Topos geworden zu sein: In der Gottesrede an David in 2 Sam 12,8 heißt es: „ich gab dir die Frauen deines Herrn [scil. Sauls] in deinen Schoß“ – ohne daß in der Überlieferung dergleichen zu finden wäre (!).

[92] Dazu H. Seebass, David, 41f.

[93] Cf. o. Anm. 74. Crüsemann, Widerstand, 182 sieht in V.31b-33 insgesamt einen „Zusatz“.

[94] Ob Salomos Deutung in 2,44f, wonach hinter dem Verhalten und Ergehen Schim'is JHWH steht, der damit das Unrecht Schim'is gegenüber David auf dessen Haupt zurücklenkt, zum alten Bestand der Hofgeschichte gehörte, erscheint mir fraglich. Zwar fügte sie sich sachlich gut zu dem Grundbestand in 2,31.33, jedoch ist der Widerspruch

Auch wenn unsere Lesung mithin die Deutung als antisalomonische Schrift nicht bestätigt, fehlt gleichwohl für ein Werk „zum höheren Ruhme Salomos" am Ende allzu sehr der höfische Glorienschein um die *Person* Salomo. Wohl aber meine ich im Gesamtgefälle der Erzählung ein positives Interesse an den Handlungen und Initiativen zu finden, die dazu führen, daß der Erzähler am Schluß festhalten kann: „das Königreich war fest in der Hand Salomos".

Zwischenbemerkung: Zu literarkritischen Rekonstruktionen einer antidavidischen Version.
Jegliche Auslegung ist in *dem* Sinne „holistisch", daß sie auf der Basis einer partiellen Textwahrnehmung ein Gesamtbild extrapoliert und dieses als Koordinaten des eigenen Verstehens benutzt. Die damit notwendig gegebenen methodischen Schwierigkeiten potenzieren sich, wenn mit der Interpretation zugleich die Konstitution des Textes erfolgt. Dies ist der Fall in der literarkritischen Analyse. Zunächst schon bei den Bestimmungen von Anfang und Ende einer supponierten Einheit, noch einmal potenziert bei einer Schichtenanalyse. Unsere „Hofgeschichte" bildet auch hierfür ein Schulbeispiel: Seit E. Würthweins[95] Vorschlag, die erzählungsimmanenten Spannungen in der Darstellung Davids und Salomos diachron aufzulösen, mehren sich zusehends die Stimmen, die mit einer oder mehreren „prodynastischen" Redaktionen rechnen.[96] Würthwein selbst schrieb einer entsprechenden Bearbeitung insbesondere die wenigen berühmten „Deutestellen" mit Aussagen über eine Intervention JHWHs (2 Sam 11,27b; 12,24bβ; 17,14) zu, daneben aber auch die Nathan-Szene in 2 Sam 12,1-15a und u.a. 15,24-26.29.31; 16,5-8.9-12.13.21-23; 17,5-14.15b.23; 18,2b-4a.10-14; 19,22f; 20,4f.8-13; 1 Kön 2,5-9.31b-33.44f, also vor allem die Passagen, die David während des Absalom-Aufstandes in einem sympathischen Licht zeichnen. Das Resultat ist selbstverständlich eine (beinahe) konsistent *anti*davidische Grunderzählung. Nun drängt sich einerseits die Frage auf, ob bei einemn solchen Vorgehen die Gefahr einer bloßen literargeschichtlichen Reproduktion des vorentworfenen Textbildes methodisch noch zu kontrollieren ist; andererseits ist mit der Möglichkeit solcher Überarbeitungen selbstverständlich zu rechnen, zudem wird kaum jemand bestreiten, daß unsere Erzählung in größere Zusammenhänge redaktionell eingebunden, dabei auch überarbeitet wurde. So hat schon L. Rost in der Nathanszene mit guten Gründen[97] die prophetischen Gerichtsworte in 12,7b-15 als Erweiterung beur-

---

zu Davids eigener Aussage in 2 Sam 16,10.11b synchron kaum aufzulösen. Ich rechne deshalb hier mit einer Weiterführung derselben kompositionellen Ebene wie in 2,33 (die evtl. in Zusammenhang mit einem vor-dtr Substrat in 2 Sam 12,*7-12 [und 1 Kön 2,1ff*?] steht). Demgegenüber schreibt E. Otto, Synthetische Lebensauffassung, 380ff, diese Aussagen nicht nur dem ältesten Bestand der „ThFG" zu, sondern eruiert daraus als Erzählungsziel die Durchsetzung des „Tat-Ergehen-Zusammenhangs" durch Salomo.

95 Würthwein, Thronfolge Davids.

96 Zu nennen sind zunächst die detaillierten Untersuchungen von F. Langlamet: Pour ou contre Salomon; Absalom et les concubines de son père; Ahitofel; David et Barzillaï. Sodann mehrere Beiträge von T. Veijola: David und Meribaal; Salomo; Theologische Erfahrungen. Mit (einer) pro-salomonischen Bearbeitung(en) rechnen u.a. auch: W. Dietrich, David, 105ff; O. Kaiser, Grundriß der Einleitung, 119f.

97 Rost, Thronnachfolge Davids, 201ff. Er kann bereits auf ältere Analysen verweisen (201). Rosts Argumente sollen hier nicht wiederholt werden. Hinzufügen lassen sich noch: (a) Jedenfalls in 7b-10 ist eine dtr Prägung unverkennbar, (b) ebenso die Konnexionen zu Texten wie 1 Sam 15; 16; 2 Sam 7; (c) (unter Voraussetzung einer Frühda-

teilt. Weitergehende Analysen hat in neuerer Zeit vor allem W. Dietrich[98] wieder in die Diskussion eingebracht. S.E. wurde die gesamte Nathanszene 11,27b-12,15a erst von seinem DtrP eingefügt; da auch Dietrich aber in der Nathan-Parabel keinen dtr Text sehen kann, rechnet er mit der Aufnahme einer älteren kleinen „Nathan-David-Geschichte". Doch damit ergeben sich neue Fragen: Liegt hier überhaupt eine eigenständige, in sich schlüssige Geschichte vor?[99] Wo, weshalb sollte sie überliefert worden sein? Zudem: ein Angelpunkt der These, der angeblich dtr Charakter von 11,27b, trägt nicht, wie F. Crüsemann gezeigt hat.[100] Mit einer gewissen Konsequenz wird die Tendenzkritik an diesem Abschnitt schließlich noch weiter geführt: T. Veijola sieht auch in der Erzählung von einem „ersten Kind", das sogleich stirbt, eine sekundäre Entlastung Salomos und läßt 12,24bβ direkt an 11,27a anschließen.[101] – Salomo war demnach der Erstgeborene von Batseba![102] M.E. behält dagegen das Hauptargument von L. Rost für die Zugehörigkeit der Nathanszene sein Gewicht: Die äußerst massive Erzählung von den Verbrechen Davids in Kap. 11 verlangt im Gesamtgefälle der Erzählung nach einem erzählerischen Gegenstück[103] (dazu gleich mehr). In dessen Zentrum steht David – mit Schuldaufweis (7a: „Du bist der Mann!"), Bekenntnis (13a: „Ich habe mich an JHWH versündigt") und Verschonung (13b: „du mußt nicht sterben"). Eingefaßt wird es durch eine sorgfältige, ausformulierte Inclusio: Erstes Rahmenstück: Geburt des ersten Sohnes (11,27a) / negatives Urteil JHWHs (27b) / Sendung des Propheten Nathan zu David (12,1) / Inhalt: Überführung Davids. Korrespondierendes zweites Rahmenstück (12,24b.25): Geburt des zweiten Sohnes „anstelle"[104] des ersten / positives Urteil JHWHs (יהוה אהבו) / Sendung durch den Propheten Nathan / Inhalt: Veröffentlichung von JHWHs Urteil. Erst diese Kontrastparallele[105] stellt das „Deutewort" in V. 24b.25 richtig

---

tierung für die Hofgeschichte:) die Form der beiden Redeteile entspricht dem prophetischen Gerichtswort der klassischen Prophetie; (d) (als klassisch literarkritisches Kriterium:) V. 11f präsupponiert bereits, daß David nicht sterben wird – vor der entsprechenden Zusage in V. 13. Ob in der Erweiterung eine dtr und eine vor-dtr Schicht zu unterscheiden sind, kann hier auf sich beruhen.

98 W. Dietrich, Prophetie und Geschichte, 127ff; modifiziert in: David, 28ff. Ältere Lit. bei Veijola, Salomo, 87f Anm. 18. Cf. außerdem J. Kegler, Politisches Geschehen, 127-129, und zuletzt W. Werner, Studien, 219ff.

99 Dietrichs Abgrenzung: 12,1-5.7a.9a.10a.15a + verlorener Eröffnungssatz (David, 28f) postuliert einen inkohärenten Text (5.7a :: 9a.10a); die Version von Werner: 12,1-5.7*.8.13 (ebd. 255) ist als kontextunabhängige Szene kaum vorstellbar. Außer acht bleibt hier wie dort, daß die Beschreibung in 12,3b mit der Triade אכל, שתה, שכב auf der Ausdrucksebene ein zentrales Motiv aus Kap. 11 (V. 11a.13) aufnimmt (cf. U. Simon, The Poor Man's Ewe-Lamb, 229), ohne daß die Parabel deshalb allegorisch zu deuten wäre.

100 Crüsemann, Widerstand, 183 mit Belegen für außer-dtr Vorkommen von ...בעיני ...רעע. Im übrigen wäre zu fragen, wie anders vor-deuteronomistisch ein „Mißfallen" JHWHs hätte formuliert werden sollen.

101 Allein die Beobachtung, daß in diesem Abschnitt wenigstens vier leidliche literarkritische „joints" möglich wären (12,10 an 12,7a; 13 an 7a; 15b an 11,27a; 24bβ an 11,27a), unterstreicht die Relativität dieses häufig bemühten Kriteriums.

102 T. Veijola, Salomo; aufgenommen von W. Dietrich, David, 108ff, cf. auch die Diskussion bei Würthwein, Thronfolge Davids, 31f (mit älterer Lit.). W. Werner, Studien, 240ff identifiziert in 12,9a.10.14.15-25 eine nach-DtrP-Redaktion, die schon chronistischer Theologie nahestehe.

103 Rost, Thronnachfolge Davids, 205f; davor schon K. Budde, Samuel, 254.

104 Mit Veijola (ebd. 89 im Anschluß an Gerleman) meine ich, daß bei שלמה in diesem Zusammenhang die Bedeutung „sein Ersatz" gehört werden soll, allerdings nicht bezogen auf Uria, sondern auf das gestorbene Kind.

ins Licht: „JHWH liebte ihn" bezieht sich nicht auf eine Art „Erwählung" Salomos o.dgl., sondern besagt: der nachgeborene Sohn steht nun *nicht* mehr unter dem Gerichtszorn JHWHs!
Die methodische Hauptschwierigkeit der literarkritischen Scheidungen in Kap. 12 und den anderen – hier nicht im einzelnen zu diskutierenden[106] – Stellen liegt darin, daß sie sich weder auf eine Differenz im sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Profil der „Zusätze" noch in deren kompositionellen Horizont stützen können. Letztlich basieren die Analysen deshalb auf der Plausibilität des Gesamtergebnisses. Darauf bezogen drängt sich nun eine Frage auf, die erstaunlicherweise bislang kaum gestellt wurde[107]: Postuliert wird ja eine „politische Geschichtsschreibung", deren Hauptakteur, der erfolgreiche Staatsgründer, ruchlose Verbrechen begeht, dann schweres Unheil innerhalb der eigenen Familie erleben muß, dieses aber politisch unbeschädigt durchsteht und schließlich in hohem Alter stirbt, nachdem er als Nachfolger ausgerechnet den Sohn eingesetzt hatte, der aus der verbrecherisch herbeigeführten Beziehung hervorgegangen war; als letztes hat der Erzähler die unangefochtene Herrschaft des machtbewußten Thronfolgers zu vermelden. All dies wird ohne ausdrückliche moralische oder gar theologische Wertung erzählt, kann aber nur als vernichtende Kritik an dieser Dynastie verstanden werden. – Nun brauchen biblische Erzählungen in der Tat nicht notwendig theologisch zu reden; dennoch ist die Frage unabweisbar, wie die Adressaten das Geschehen um David / Salomo (!) von JHWH her sehen können / sollen.[108] Insofern für ihre Welt ein gottloser Geschichtsraum auszuschließen ist, bleiben drei Möglichkeiten: Entweder (a) ihr Gott ist – horribile dictu – in die Kritik eingeschlossen[109] oder (b) es wird von ihm eine Aufhebung des Unrechts erwartet oder (c) die Geschichte ist die Darstellung seines Gerichtshandelns. Bei (b) oder (c) hätte die Erzählung ihr Anliegen grandios verfehlt, bei (a) wäre sie sinnlos. Kurzum: Eine politische Geschichtsschreibung dieser Art im alten Israel ist eine moderne Fiktion.

2.2. Traditionale Erzählung als Spiegel der Wirklichkeit

Auch der (relativ langwierige) Versuch einer Vorklärung zum thematischen Profil der Erzählung hat unsere Leitfrage nach der narrativen Komplexität noch nicht beantwortet. Im Gegenteil, auch wenn man ohne literarkritische Operationen auskommt und ein letztlich pro-dynastisches Gefälle der Erzählung erkennt, steht doch außer Frage, daß sie bspw. zugleich betont davidkritische Teile einschließt. Es bleibt also nach einem Sachhorizont zu

---

[105] Damit erweisen sich auch die angeblichen Unstimmigkeiten in 12,24f (cf. Würthwein, Thronfolge Davids, 29; Dietrich, David, 108) als gesucht. Das Subjekt des letzten Satzes in V. 25 ist im übrigen entweder Nathan (indirekt JHWH) oder unpersönlich („und man nannte ihn ..."); wie man daraus eine Schwierigkeit entwickeln kann, zeigt z.B. Würthwein, ebd. 30 Anm. 47.

[106] Die Auseinandersetzung mit den diversen eingreifenden literarkritischen Analysen in der Absalomgeschichte muß einem anderen Rahmen vorbehalten bleiben.

[107] Immerhin meine ich den kurzen Zwischenruf von H. Seebass, David, 131 im Sinne des Folgenden verstehen zu sollen.

[108] Von Veijola, Theologische Erfahrungen, der die Hofgeschichte als „engagierte politische Geschichtsschreibung" „ohne theologische Sprache" interpretieren möchte, wird diese Frage gar nicht gestellt.

[109] Eine entsprechende Deutung der ThFG (unter Einschluß der theologischen „Deutesätze"!) von L. Delekat (Anm. 57) 34ff hat zu Recht keine Nachfolge gefunden (cf. bes. Crüsemann, Widerstand, 186).

fragen, der die Erzählsubstanz bestimmt und ihre spannungsvolle Einheit begründet.
G. von Rad[110] hat bekanntlich gerade auch an der Hofgeschichte eine „neue Geistigkeit", ja geradezu eine humanistische „Aufklärung" der Salomozeit diagnostiziert. Besonders im Blick darauf, wie „immanent" hier vom Wirken JHWHs in und hinter dem menschlichen Handeln geredet wird. Seitdem ist das Profil des Textes in mancher Hinsicht weiter konturiert worden, vor allem die engen Beziehungen zur Weisheit. So konnte R.N. Whybray[111] zu vielen Einzelheiten entsprechende Spruchsentenzen zusammentragen. H.-J. Hermisson[112] führte die weisheitliche Prägung wichtiger Erzählstrukturen und -motive aus. Aber, so meine ich, die Erzählung ist weder eine „Dramatisierung der Spruchweisheit" für die Weisheitsschule (Whybray), noch trifft ganz das Verständnis als Geschichtsschreibung in weisheitlichem Denkhorizont (Hermisson).
Was ist es also, was die besondere Weltsicht dieser Überlieferung ausmacht? Die Entdeckung und Darstellung des „Politischen", wie C. Westermann[113] meint? Wohl kaum: Zwar ist immer klar, daß sich in den Vorgängen um den König und seine Familie auch das Ergehen des Gemeinwesens insgesamt entscheidet, doch bleibt um so auffälliger, daß politische Zusammenhänge und „Kausalitäten" (z.B. die sozialen / politischen Hintergründe der Absalomkrise) nur andeutungsweise expliziert werden.[114] Der Erzähler setzt diese Dinge voraus, sie stehen im Hintergrund. Er kann (!) und will es offenbar den Adressaten überlassen, die Zusammenhänge, soweit nötig, selbst herzustellen.[115] Schon aus diesem Grund scheint mir die Erzählung auch nicht um die Frage der „Ausübung" bzw. „Sicherung der *Macht*" als einer neuen

---

[110] G. von Rad, Anfang, und bes. ders., Theologie des AT I, 66f.324ff.

[111] R.N. Whybray, The Succession Narrative, 56ff.

[112] H.-J. Hermisson, Weisheit und Geschichte.

[113] Cf. C. Westermann, Geschichtsverständnis, bes. 612ff: Nach Westermann konnte der Erzähler die neue Erfahrung des Politischen im Handlungsraum einer Familie darstellen; dabei habe er bewußt auf die „Grundlinien des Geschehens in den Vätergeschichten" (scil. der Genesis) (ebd. 617) zurückgegriffen. Dieser Ansatz ist eigenständig entfaltet in: J. Kegler, Politisches Geschehen, 110ff.

[114] So bei der Behandlung von Familienangehörigen Sauls durch David und Salomo. Die politischen Implikationen der Aufnahme des Saulenkels Mephiboschet am Hof (2 Sam 9) z.B. kommen erst zum Vorschein, als es um die Frage geht, wie dieser sich während des Absalomaufstands verhält (16,3). Die sozialen / politischen Hintergründe der Absalomkrise selbst spiegeln sich in der Erzählung bekanntlich nur bruchstückhaft. Noch auffälliger ist, daß der politische Hintergrund der Behandlung des Benjaminiten Schim'i durch Salomo nicht angegeben wird.

[115] Es liegt jedenfalls nicht an einem konzeptionellen Unvermögen hebräischer Erzähler. Man vergleiche nur die Aufstiegsgeschichte Davids, in der die politischen Linien nicht selten deutlich formuliert sind.

Notwendigkeit im Königtum zu kreisen, wie Seebass und Conrad vorschlagen.[116]
Es geht m.E. um etwas Grundlegenderes: um die bewußte Wahrnehmung der Wirklichkeit des Menschen selber, näherhin um die Entdeckung der Gestaltungsmöglichkeit, ja „Machbarkeit" von Wirklichkeit durch selbstbestimmtes menschliches Handeln – und zugleich um dessen Grenze. Daß solche Erfahrungen zu den (weisheitlichen) Voraussetzungen der Darstellung gehören, ist verschiedentlich bemerkt worden. Ich meine, es ist ihr heimlicher Gegenstand.

Da ist etwa Absalom, der Tatmensch, im Zentrum der Erzählung. Alles, was er unternimmt, ist von langer Hand, über Jahre hinweg, geplant und vorbereitet: Der Mord an dem Halbbruder Amnon, der sich an seiner Schwester Tamar vergangen hat; nach der Rückkehr aus seinem Exil die Rehabilitierung durch den Vater; dann das zielstrebige Hinarbeiten auf den Aufstand (2 Sam 13-15). Der gelingt zunächst auch planmäßig. Dies ist alles sorgfältig erzählt, jede Phrase ist sozusagen „auskomponiert".
Verkörpert Absalom den, der seinen Weg plant und entschlossen durchsetzt, so wird diese Fähigkeit zum autonomen Handeln an der Gestalt seines Ratgebers Ahitophel zum Gegenstand der Reflexion. Er bildet das eigentliche Zentrum im ersten Teil des Aufstandes, erzählerisch dadurch wirkungsvoll vorbereitet, daß Davids Handeln, nachdem er Jerusalem verlassen hat, ausschließlich von der Nachricht der Parteinahme Ahitophels für Absalom bestimmt scheint (15,31-35): Die Anrufung JHWHs ebenso wie seine präzisen „geheimdienstlichen" Vorkehrungen. Und weshalb die ganze Aufregung? Der Erzähler erläutert dazu:

> „Der Rat Ahitophels, den er damals erteilte, war, wie wenn man das Gottesorakel befragte; so war jeder Rat des Ahitophel sowohl für David wie für Absalom." (16,23)

Das ist vernehmlich redundant, d.h. hier: programmatisch, formuliert und besagt nicht weniger, als daß die Wirklichkeit komplexer Geschehenszusammenhänge durchschaubar ist und aus diesem Verstehen heraus gestaltet werden kann. Der bezeichnende Vergleich der Einsicht des Ratgebers mit der sakral-mantischen Orientierung durch das Orakel gewinnt dabei erst sein volles Gewicht, wenn man ihn mit den David-Saul-Erzählungen kontrastiert.

---

[116] Seebass, David. Nach der pointierten Zuspitzung von Conrad, Der Gegenstand, ginge es um die „Grundaussage, daß die königliche Macht mit allen Mitteln gesichert werden muß". Die mit dem Königtum gegebenen neuen Machtverhältnisse seien „nicht wieder rückgängig zu machen, auch wenn sie sich als zwielichtig erwiesen haben"; dieser real existierende Staat fände die „bedingte Anerkennung" des Autors (ebd. 172). Eine solche Art 'realpolitischer Philosophie' vermag ich in dem Text nicht zu sehen.

Dort unternimmt ja David, sobald er im Besitz des Priester-Orakels ist, kaum einen wichtigen Schritt, ohne zuvor „Gott zu befragen".[117] Und sein Gegenbild ist darin die tragische Gestalt Sauls, dem die Wirklichkeit verschlossen bleibt, weil JHWH ihm nicht mehr antwortet, weder im Traum noch durch das Orakel noch durch Propheten (1 Sam 28,6). So wichtig das Orakel in jenen David-Texten ist, so bedeutungslos ist es in der Hofgeschichte. – Wir sind in einer anderen Welt.

Der Erzähler teilt uns noch mit, wie Ahitophel reagierte, als sein richtiger (!) Plan durch JHWH gewirkt von Absalom abgelehnt wurde. Die Erzählung springt dafür nach Davids gelungener Flucht und vor der entscheidenden Schlacht gegen Absalom eigens noch einmal zu dem Ratgeber: Der sattelt seinen Esel, kehrt nach Hause zurück, bestellt sein Haus und erhängt sich (2 Sam 17,23). – So genau sieht er das Scheitern Absaloms voraus; so überlegt und entschlossen handelt er nach dieser Einsicht. Es gibt im Alten Testament Beispiele dafür, daß Einzelne unter Leidensdruck sich den Tod wünschen (cf. 1 Kön 19; Jon 4) oder aus Verzweiflung Hand an sich legen (1 Sam 31). Eine solche Selbsttötung aus, wir würden sagen, nüchtern-realistischer Einschätzung einer bevorstehenden Entwicklung, ist ohne Beispiel.[118] Was Ahitophel im Großen, das ist eine Nebenfigur wie Jonadab, der Freund des Prinzen Amnon, im Kleinen. Zuvor schon als ein „sehr weiser Mann" (איש חכם מאד) bezeichnet (13,3), hat er seinen Auftritt, als das furchtbare Gerücht zu David dringt, Absalom habe alle Prinzen getötet. Jonadab durchschaut sofort die Lage, daß allein Amnon das Opfer sein kann, den Absalom seit der Sache mit Tamar haßte. (Vielleicht klingt hier sogar eine leise Kritik an David an, der, so wie es erzählt ist, schon vorher das Vorhaben Absaloms

---

[117] S. 1 Sam 23,2-13; 30, 7ff; 2 Sam 2,1; 5,19f.23-25 und die Rolle des Propheten Gad nach 1 Sam 22,5; dazu A. Weiser, Legitimation, 335.

[118] Ein verwandtes Menschenbild zeichnet eine Szene, auf die besonders G. von Rad aufmerksam gemacht hat: Als das erste Kind der Batseba erkrankt, wendet sich David an Gott, fastet und trauert, solange das Kind lebt. Nach dessen Tod aber steht er auf, wäscht und salbt sich, legt andere Kleider an und verlangt nach Speise. Seiner irritierten Umgebung begründet er das mit der Erklärung: „Solange das Kind noch lebte, habe ich gefastet und geweint, weil ich dachte: vielleicht wird JHWH mir gnädig sein, und das Kind bleibt am Leben! Nun, da es tot ist, was soll ich da fasten? Kann ich es etwa zurückholen? ..." (12,22f). Von Rad, Anfang, 162 sieht hier ein „eindrucksvolles Bild von Davids innerer Selbständigkeit von Anschauungen seiner Umwelt". (Würthwein erkennt [im Anschluß an J. Pedersen] darin wieder eine Kritik an David, der sich nicht an die überkommene Sitte halte, Thronfolge Davids, 26; dagegen Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 20). Näher besehen handelt David situationsbezogen: Nach Nathans Ankündigung sollte das Neugeborene an seiner Stelle sterben. Nachdem Gebet und Selbsterniedrigungsriten JHWH nicht umstimmen konnten, akzeptiert David die Endgültigkeit des Gerichtshandelns und verhält sich entsprechend. Ähnlich unkonventionelles Verhalten zeigt David danach noch in anderen Situationen (cf. 15,25; 16,10-12). Was verbindet David und Ahitophel? In der Begrifflichkeit des Soziologen David Riesman formuliert sind es die Konturen eines „innengeleiteten" Charakters, die sich hier vor dem Hintergrund einer „traditionsgeleiteten" Gesellschaft abzeichnen.

hätte durchschauen können!) Und als es so kommt, wie Jonadab vorausgesagt hat, erhält er noch einmal die Gelegenheit, darauf eigens hinzuweisen (13,35). – Daß der Erzähler bei einem solchen Detail verweilt, belegt sein Anliegen. Ebenso bei den anderen „weisen" Personen: Mit welchem Behagen entfaltet der Erzähler die Überredungskünste der weisen Frau von Thekoa, die Joab mit einem fingierten Fall zu David schickt![119] Wiederum eine „weise Frau" ist es, die in der Stadt Abel Bet Maacha aus eigener Initiative mit Joab verhandelt und die Stadt vor der Zerstörung bewahrt, indem sie die Bewohner „mit ihrer Weisheit", wie es ausdrücklich heißt, dazu bringt, den Aufrührer Scheba auszuliefern (20,16ff).[120] – Die Beispiele für ähnliche Verhaltensstudien, kleine und große, ließen sich mehren.[121]
In dieser Perspektive (wenn auch nicht ausschließlich) ist aber nicht zuletzt auch *Davids* Gelingen und Mißlingen zu sehen. Anders wiederum als in der Geschichte seines Aufstiegs fällt ihm hier keineswegs alles von JHWH her zu. Aber gerade in der größten Krise, dem Absalomaufstand, handelt er: entschieden, überlegt (bis auf die Sache mit Absalom selbst) – und hat Erfolg. Ebenso beim Abfall der Nordstämme (Kap. 20). Schlimme Folgen zeitigt es, wenn er die Dinge aus Schwäche für seine Söhne untätig treiben läßt: nach Amnons Verbrechen; vor Absaloms Umsturzversuch. Ebenso läßt er auf seine alten Tage Adonia, der sich schon als designierter König aufführt, gewähren, und dafür wird er vom Erzähler ausdrücklich getadelt. Hier springt freilich Nathan ein, dessen Initiative – wie schon skizziert – durch das Gefälle der Exposition in 1 Kön 1 vorbereitet und legitimiert wird. Auch Salomos konsequentes Verhalten gegenüber seinen Kontrahenten steht in dieser Linie, wird damit doch sogleich den Anfängen möglicher Destabilisierungen, wie sie Davids Zeit in Jerusalem charakterisiert hatten, gewehrt.

Wann mag eine solche Sicht menschlicher Weltbemächtigung artikuliert worden sein? Hält man sich an die übliche Datierung ins 10. Jh., wird man sogleich an den überwältigenden Erfahrungszuwachs der davidisch-salomonischen Zeit denken. Was hat sich da nicht alles in einem Menschenalter verändert! Nach außen: die militärischen Erfolge gegen die Philister, dann Zug um Zug die Vorherrschaft in der Region, internationale Kontakte; im Innern: die Organisation eines zentralisierten Staates mit entsprechender Lo-

---

[119] 2 Sam 14,1-20. Wenn der Erzähler die Frau David in seiner Weisheit zweimal gar mit dem Mal'ak Gottes vergleichen läßt (V. 17.20), dann liegt darin ein kräftiger, freilich in der unterhaltsamen Szenerie wohl verpackter Schuß Ironie. Schließlich hat sich David im Vorkontext nicht unbedingt als einer bewährt, der Gut und Böse wahrnimmt (17) oder alles weiß, was in seinem Bereich geschieht (20).

[120] Dazu Hermisson, Weisheit und Geschichte, 142f mit dem Verweis auf Koh 9,14f.

[121] Insbesondere die kleinen Findigkeiten wie etwa Absaloms Taktik gegenüber Joab (14,29ff) oder die Geistesgegenwart der Frau in Bachurim (17,18-20) erinnern im übrigen an Herodots Interesse an dem μηχάνημα, dem Ausweg, dem Hilfsmittel, das Menschen finden, um eine Situation zu meistern; cf. Schadewaldt, Die Anfänge der Geschichtsschreibung, 129.

gistik in den Bereichen Verwaltung, Militär, Planung von Infrastruktur usw. – Dinge wurden tatsächlich „machbar“. M.E. spräche auch sonst alles dagegen, den Text von dieser Epoche weiter abzurücken: Weder das kritisch-differenzierte Charakterbild Davids[122] noch Einzelzüge, wie das Interesse am Scheba-Aufstand, am Problem der Sauliden, oder die erzählerisch blinde Nennung bestimmter Personen[123] wären in späterer Zeit zu verstehen.[124] Vielleicht ist mit Wellhausen[125] die Gewichtung des Scheba-Aufstandes von der

---

122 Die unverwechselbare, facettenreiche Individualität Davids in 2 Sam 9-20 ist singulär (cf. dazu auch J.A. Wharton, A Plausible Tale, gerade auch wenn man sie mit kunstvollen Erzählungsfiguren wie Jakob, Joseph, Mose, Ruth, Elia oder Jona vergleicht. Gewiß finden sich da feine Charakterzeichnungen vor dem Hintergrund komplexer Lebensgeschichten; gleichwohl repräsentieren sie dann doch in erster Linie Typisches, Paradigmatisches. Dies sehe ich bei diesem David (anders als in der Aufstiegsgeschichte) so nicht.

123 Etwa Kimham, der Sohn Barsillais, in 2 Sam 19,38f.41 (es sei denn, man konstruiert sich einen späteren Haftpunkt aus dem Namen „Gerut Kimham“ in Jer 41,17; dazu Alt, Kl.Schr. III, 358f) oder Schim‘i und Re‘i in 1 Kön 1,8 (zum Text s. Noth, Könige, z.St.).

124 Je weiter man mit der Datierung vom 10. Jh. abrückt, um so schwerer dürfte es fallen zu erklären, wie der Autor in dieser Weise von dem Sauliden Schim‘i erzählen kann, ohne den Hintergrund zu erläutern, weshalb er an Scheba interessiert ist usw. Insbesondere vermißt man in „Spätdatierungen“ bislang noch eine plausible Erklärung für das mit keiner Wirkabsicht, sei sie politisch, didaktisch oder theologisch, ganz zu verrechnende Bild Davids und seiner Umgebung. So würde man sich auch eine nach-dtr Daviderzählung, die dem Vorschlag Van Seters’ entsprechend als „antilegitimation story“ mit antimessianischer Tendenz auf eine Destruktion von 2 Sam 7 ausgerichtet wäre (Search, 289), doch etwas anders vorstellen. Tatsächlich muß Van Seters die Geschichte rigoros auf ihre davidkritischen Züge („David is a moral and spiritual weakling“, ebd.) verengen. Zugleich behält freilich auch seine Anfrage ihr Recht, wie eine Integration der Hofgeschichte in das dtr Werk mit seinem idealisierten Davidbild vorzustellen sein soll (ebd. 278). Dazu ist jedoch zum einen zu bedenken, daß die Erzählung mit hoher Wahrscheinlichkeit bereits in eine übergreifende Davidüberlieferung (mit einem Grundbestand von 2 Sam 7?) eingebunden war (cf. die Andeutungen o. Anm. 74); zum anderen haben sich dtr Tradenten in 2 Sam 12,7bff deutlich erkennbar wohl nicht zufällig gerade mit den schwierigen Seiten dieses David auseinandergesetzt; vgl. auch 2 Kön 2,1ff (dazu u.a. J.S. Rogers, Narrative Stock). An eine Entstehungszeit zwischen Hiskia und Jojakim denkt neuerdings Kaiser, Thronnachfolgeerzählung (Beispiele für andere Datierungen ebd. 1f Anm. 4). Seine Hauptargumente sind zum einen „Unwahrscheinlichkeiten“ in den beiden Kriegserzählungen von 2 Sam 2,12ff bzw. 20, zum anderen die Zeitangabe in 11,1 (ebd. 15ff). Lassen wir einmal 2 Sam 2 wegen der fraglichen Zugehörigkeit (s.o. bei Anm. 68f) auf sich beruhen, so gibt es in Kap. 20 in der Tat eine gewisse Unordnung: So soll nach V. 6 Abischai den Befehl über die Berufssoldaten übernehmen, doch dann ist von den „Leuten Joabs“ die Rede und spätestens nach der Ermordung hat allein Joab das Heft in der Hand. Das ist alles gegen die Vorschrift und entspricht nicht dem Ideal literarischer Einheitlichkeit, dafür ist es „wie im richtigen Leben“: Läßt sich ein Joab im Feld hinter den jüngeren Bruder ins zweite Glied stellen? Sollten die Truppe oder die Frau in Abel-Bet-Maacha – wegen einer kurzfristigen Umbesetzung durch David – nun Abischai als Leitfigur sehen, wo doch Joab dabei ist? usw. Der andere Anstoß: die Notwendigkeit in 20,4, Juda zu mobilisieren, obwohl nach 19,41; 20,2b die ganze Mannschaft Judas David zum Jordan entgegen kam, nimmt den Text nur partiell (allzu) wörtlich. Schließlich ist keine Rede davon, daß die Judäer (nach dem Bürgerkrieg!) ihren König in voller Kriegsausrüstung abgeholt hätten. Demgegenüber verweist das Argument zu 11,1 auf ein handfestes Problem: Falls תשובת השנה durchweg den kalendarischen Jahresanfang bezeichnete (wie in 2 Chr 36,10 und wohl in 1 Kön 20,22.26) und nicht etwa die „Wiederkehr“ des Jahres nach dem Winter oder „übers Jahr“, dann setzt der Text von 11,1 den mesopotamischen Frühjahrskalender voraus und kann damit kaum älter als das 7. Jh. sein (cf. M. Weippert, Kalender, 167f). Da aber unser Samueltext unstrittig in einem längeren Traditions- und Redaktionsprozeß überkommen ist, sagen die Überle-

Erfahrung der Reichstrennung nach Salomos Tod her (cf. 20,6) zu sehen.[126] Dann wäre am ehesten eine Ansetzung bald nach der Reichstrennung (926) zu erwägen.[127]

Das eigentlich Aufregende freilich ist, wie die gerade entdeckten und wahrgenommenen Möglichkeiten des Menschen sogleich in ihren Grenzen und ihren Gefahren gezeigt werden.
Ich greife zunächst ein scheinbar marginales Beispiel heraus: die Gestalt des klugen Jonadab, dessen richtige Einschätzung der Situation nach der Ermordung Amnons, wie wir sahen, durchaus hilfreich war (13,32f). Auch am Anfang der Amnon-Tamar-Geschichte durchschaut er sofort die Lage Amnons, der sich vor Liebeskummer grämt, und weist ihm den Weg, wie er an die Halbschwester herankommen kann. Doch welch ein schlimmes Ende nimmt dann dieser Rat! – Da beide Auftritte des Jonadab die Amnon-Episode gleichsam einklammern, fällt damit ein fast schon ironisches Licht auf die Ambivalenz dieser „Weisheit". Diese Art von Kundigkeit erscheint geradezu wie eine τέχνη, die zum Bösen wie zum Guten dienen kann. Letztere Unterscheidung wird – gegen manche Interpretation[128] – auch nicht der Komplexität einer polyvalenten Wirklichkeit preisgegeben. Vielmehr besteht die Erzählung – mitunter unerbittlich – darauf vorzuführen, woran ihre letztlich Akteure letztlich scheitern: an den Grenzüberschreitungen.
Im Falle von David und Amnon wird diese Grenze unzweideutig durch die Opfer markiert: Tamar formuliert sie, obschon in höchster Bedrängnis, mit klaren Worten: „Nicht doch, mein Bruder, tue mir keine Gewalt an, denn dies darf man in Israel nicht tun! Tue diese Schandtat (נבלה) nicht!" (13,12); doch bereits die Formulierung in der Exposition (13,2) zeigt an, daß Amnon in Tamars „Jungfrau"-Sein vor allem eine Einstellung erkennt, die es ihm erschwert, „ihr etwas anzutun" (!). Es geht mithin um das traditionelle Ethos, über das sich Amnon hinwegsetzt. In Kap. 11 repräsentiert der Hethiter (!)

---

gungen zunächst etwas über den Vers 11,1 mit seiner (doppelten) Zeitangabe aus. Eine Datierung der ursprünglichen Erzähleinheit kann nur von deren Textsubstanz ausgehen.

125 Wellhausen, Composition, 260. Zeitgenössisches Interesse glaubt er im Blick auf Micha, den Sohn Meribaals (9,12), die Familie Barsillai (19,38f) und Absaloms Tochter Tamar (14,27) zu erkennen. Die weitere Kombination: „letztere ward das Weib Rehabeams und die Stammmutter (sic!) des jüdischen Königshauses" ist von 1 Kön 15,2 her leider eher fraglich.

126 Für höfische Adressaten in diesem Kontext dürfte das in der Erzählung entfaltete Paradigma der aktiven Welt-Gestaltung dann durchaus auch praktisch-appellative Bedeutung gehabt haben. Eine Verortung des Erzählers (selbst einer redaktionskritisch reduzierten „ThFG") in jerusalemkritischen Kreisen der Nordstämme (Würthwein, Thronfolge Davids, 25; Veijola, Erfahrungen, 54f) stünde jedenfalls 2 Sam 20 im Wege.

127 Alternativ wäre an die späteren Jahre Salomos zu denken, in denen sich im Blick auf den Norden wieder Separationstendenzen abgezeichnet haben mögen (cf. 1 Kön 11,26ff).

128 So arbeitet etwa Ackerman, Knowing, schön heraus, wie das Thema „Erkennen von Gut und Böse" als Leitmotiv in der Erzählung wiederkehrt; dessen gleichsam „postmoderne" Deutung hingegen erscheint schon in manchen Details nicht zwingend.

Uria das solidarische Gemeinschaftsethos so exemplarisch, daß alle Versuche Davids, den Ehebruch zu vertuschen, scheitern müssen (11,8-13).[129] Wenn der Erzähler damit (und mit dem Motiv des Todesbriefes) Davids Verbrechen schier unerträglich profiliert, dann wohl im Blick auf die Katastrophen in der Königsfamilie (13ff), die er – ebenso wie David (16,10ff) (und nicht erst die Bearbeiter in 12,7b-12) – in einem Folgezusammenhang damit sieht.[130]

Aber auch die Söhne scheitern an „Grenzüberschreitungen". Absalom und Adonia nicht zuletzt an ihrer Maßlosigkeit und *Selbstüberhebung*, von der die Lebensweisheit weiß, daß sie vor dem Fall kommt (cf. Prov 16,18; 18,12; 29,23), und die wohl die Grundgefährdung des seiner Möglichkeiten bewußt gewordenen Menschen darstellt. In der Erzählung ist dies nicht zuletzt über eine scharfe Kontrastierung profiliert. Das Gegenbild ist der gescheiterte David an den beiden Tiefpunkten seines Lebens: nachdem Nathan ihn seines Verbrechens überführt hat und als er vor dem eigenen Sohn aus Jerusalem fliehen muß. Beide Male beugt er sich authentisch und ohne Vorbehalt vor JHWH – und er wird angenommen. Besonders eindrücklich ist erzählt, wie der von Absalom bedrohte König sich restlos in die Hand Gottes gibt (15,25f. 31; 16,10-12). Dies bedeutet geradezu exemplarisch die Anerkennung der unverfügbaren Wirklichkeit JHWHs, an der alles Planen der Akteure seine Grenze findet: die böse und doch so erfolgreiche „Findigkeit" Davids in der Batsebageschichte (11,27b; 12,1ff.) ebenso wie die vorausschauenden Planungen des Ratgebers Ahitophel (15,31 + 17,14; cf. Prov 21,30). Aber auch die „unheilwirkende Tatsphäre" (12,13.24; 16,10ff).

Der seit G. von Rad vieldiskutierte Befund, daß an diesen Stellen und *nur* hier unmittelbar vom Wirken Gottes gesprochen wird, erweist von daher seinen notwendigen erzählerischen Sinn: Es geht im Ganzen um das *Maß des Menschen*. Gegenüber der klassischen Deutung von Rads impliziert dies doch wohl einen Perspektivenwechsel: Unserem Erzählwerk liegt eher an einer „theologischen Anthropologie" als an „Geschichtstheologie".[131]

---

[129] Uria will nicht zu Hause essen und trinken und mit seiner Frau schlafen – in Solidarität mit den Truppen im Feldlager, die – in Gegenwart der Lade – rituelle Enthaltsamkeit üben (?, cf. 1 Sam 21,5f; Dtn 23,10ff). Ich sehe keinen Grund, die Erwähnung der Lade in V. 11 für sekundär zu halten (cf. 15,24f). Entscheidend für die Leser ist natürlich der schreiende Kontrast zu David, der zur gleichen Zeit nicht nur in seinem Palast „ruht", sondern auch mit der Frau seines Offiziers schläft.

[130] Dieser „Nemesisgedanke" (von Rad, Theologie AT I, 326) als Grundelement der Handlung impliziert, daß in 2 Sam 12,13f (nur) die unmittelbare Tatfolge für Davids Leben abgewendet wird. Narrativ wird er durch die Analogie der alles Weitere auslösenden Amnongeschichte zu Davids Verbrechen (Vergehen an einer Frau + Mord) angedeutet (cf. auch Adonias Ende in 1 Kön 2).

[131] Die Sicht, daß Gottes Handeln „die großen politischen Ereignisse gleicherweise wie die verborgenen Schlüsse der Herzen" umschließt (Anfang, 185) und auch hinter dem Profan-Alltäglichen wirkt, war für den Erzähler und seine Leser gewiß selbstverständlich.

Kehren wir resümierend noch einmal zur Frage des Themas zurück: Was bestimmt den Erzähler im Umgang mit der Geschichte? Könnte sich in seinem wachen Blick auf die Lebenswirklichkeit, in der differenzierten, z.T. schonungslosen Zeichnung seiner Helden nun nicht doch (auch) so etwas wie die Bindung eines Geschichtsschreibers an den „historischen" Sachverhalt spiegeln? – Klärungsversuche über eine materiale Materialiter, dies hat schon L. Rost gesehen, wird die Bestimmung der Historizität der Schilderung helfen da nicht weiter im einzelnen kaum zu bestimmen sein. Dafür reichen freie Stilisierungen und Dramatisierungen zu tief in die Substanz der Darstellung. Dementsprechend war schon L. Rost genötigt, seinem Geschichtsschreiber ein gerüttelt Maß an „poetischer Freiheit" zuzugestehen.[132]

Unsere Überlegungen zur „Pragmatik" der biblischen Erzählwerke führten darüber hinaus uns in eine andere Richtung. Danach hätte der Erzähler unsere Frage nach der historischen Wirklichkeit gar nicht verstanden. Was er darstellen will, ist die reflex wahrzunehmende und zu gestaltende Lebenswelt. Es geht auf der einen Seite um die Möglichkeiten und Notwendigkeiten menschlichen Handelns, auf der anderen Seite um dessen Bruchstellen, Ambivalenz und Grenzen – im Horizont der Wirklichkeit Gottes. Und dies alles in seiner komplexen Verflechtung, z.T. im Bild ein und derselben Gestalt. Um dieser Differenziertheit willen müssen auch die Konturen und Widersprüche so scharf gesetzt werden. Zugegeben: Auch ein großer Erzähler mit der israelitischen narrativen Tradition im Gepäck hätte dies an einem Ausschnitt der fernen Ursprungsgeschichte kaum so gestalten können. Er brauchte dazu den Stoff, der noch in seine Gegenwart hineinreichte und ihn zu dieser Komplexität herausforderte. Gleichwohl ist auch dies noch *traditionale* Erzählung: Ihr Autor macht die Problematik selbstbestimmter Weltbemächtigung zu seinem Gegenstand (und bleibt darin in der Hebräischen Bibel ohne Parallele!), aber er überträgt diesen Zugang nicht auf das Verhältnis zu seinem eigenen Text. – Kurzum: Diese große biblische Erzählung steht weder für den „Anfang der Geschichtsschreibung" in Israel, noch scheint sie überhaupt einen „Anfang" gebildet zu haben.

Von Rads besondere (theologische) Gewichtung gerade dieses Aspektes setzt wesentlich sein Bild des Erzählers als „Historiker" voraus.

[132] Rost, Thronnachfolge Davids, 232f.

DAS ENDE DER THRONFOLGEGESCHICHTE [1]

Walter Dietrich

Das Ende der Thronfolgegeschichte liegt nach allgemeiner Auffassung in 1 Kön 1 und 2. Leonhard Rost[2] bestimmte die dort „mit brutaler Aufdringlichkeit und aufpeitschender Eintönigkeit“ neunmal gestellte und variierte Frage „Wer wird sitzen auf dem Thron Davids?“[3] als die bestimmende Leitfrage der Gesamterzählung. Bekanntlich sah Rost diese Frage bereits in der Natanweissagung 2 Sam 7 und sogar in der Ladegeschichte, jedenfalls in der zu dieser gehörenden kleinen Episode vom Streit Davids mit Michal 2 Sam 6,16.20-23, präludiert, während sie dann ab 2 Sam 9 das berichtete Geschehen eindeutig dominiere, um in 1 Kön 2 ihre mehrfach bestätigte Antwort zu finden: „Und Salomo sass auf dem Thron seines Vaters David, und sein Königtum wurde sehr fest“.[4] Wer diesen Satz nach allem, was vorausgegangen ist, liest, weiss nicht recht, ob er (oder sie) sich über dieses Fazit freuen oder entsetzen soll. Rost hat denn auch seinem berühmten Urteil, die Thronfolgegeschichte sei „in majorem gloriam Salomonis abgefasst“, ein vielsagendes „trotz allem“ vorausgeschickt: trotz Ehebruch und Mord, die an seiner Wiege stehen, und trotz Intrigen und Liquidationen, die ihm den Thron sichern.[5]

Rosts epochemachende Untersuchung hat mittlerweile etwas Rost angesetzt. Es sei erlaubt, seinen imposanten Entwurf mit dem kühnen Bogen einer weitgeschwungenen Brücke zu vergleichen – und festzustellen, dass an diesem grossen Bauwerk nicht nur hier und da der Anstrich abzublättern, sondern an wichtigen Stellen die tragende Konstruktion brüchig geworden zu sein scheint. Unklar ist allein schon, wo man die Thronfolgegeschichte beginnen sehen soll. Ladeerzählung und Natanweissagung sind Texte sui gene-

---

1 Die vorliegende, auszugsweise an der SGOA-Tagung vom Februar 1997 in Bern vorgetragene Studie hat in Teilen Eingang gefunden in mein Buch, Frühe Königszeit.

2 L. Rost, Kleines Credo, 194f.

3 1 Kön 1,13.17.20.24.27.30.35.46.48.

4 1 Kön 2,12, vgl. auch 2,24. Die Wendung ישב על כסא wird bereits in 2,19 in fast provozierender Selbstverständlichkeit auf Salomo angewendet. Weitere Belege des Leitworts כסא 1 Kön 1,47; 2,4.33.

5 In einer Fussnote (Nr. 159) bemerkt Rost, die „dunkle Ehebruchsgeschichte Davids mit der Bathseba“ dürfe man angesichts der Tatsache, dass auch die Hure Rahab und die Moabiterin Rut in den Stammbaum Davids gelangt seien, nicht allzu schwer gewichten. Auch biblische Vergleiche hinken zuweilen!

ris – wie natürlich auch die Auflistung der Kriege und Siege Davids in 2 Sam 8 (und übrigens auch der Ammoniterkriegsbericht in 2 Sam 10). Die Meribaal-Story 2 Sam 9 passt leidlich zum postulierten Gesamtthema, taugt aber kaum als Erzählanfang. Umgekehrt greift gerade 2 Sam 9 zurück auf die grosse Auseinandersetzung zwischen David und dem Hause Sauls, die in der sog. Aufstiegsgeschichte – nach gängiger Meinung ungefähr von 1 Sam 15 bis 2 Sam 5 reichend – erzählt wird. Die Ansprüche der ab 2 Sam 13 aus dem Leben scheidenden potentiellen Thronfolger und die zunächst gar nicht günstige Ausgangsposition Salomos versteht am besten, wer die Listen der in Hebron und in Jerusalem geborenen Davidsöhne 2 Sam 3,2-5 und 5,13-16 kennt. In der Forschung sind zudem Zweifel an der thematischen Geschlossenheit des der Thronfolgegeschichte zugerechneten Materials aufgetaucht: Musste der Abschalom-Aufstand so ausführlich und musste der Scheba-Aufstand überhaupt erzählt werden, wenn es nur um die Thronfolgefrage ging? Wie, wenn 2 Sam 2 – 5 oder noch weiterer Stoff hinzuzunehmen wären? Spräche man nicht besser von einer David- oder einer Hof- statt nur einer Thronfolgegeschichte? Protest hat sich auch gegen die Tendenzbestimmung Rosts geregt: Ist die Thronfolgegeschichte wirklich prosalomonisch – oder nicht eher antisalomonisch, vielleicht auch antidavidisch, gar prinzipiell antiköniglich ausgerichtet? Oder hat man es vielleicht mit mehreren Autoren zu tun, die divergierende Tendenzen und Interessen verfolgen? Eine Reihe neuerer Forschungen rechnet mit einer alten, gegenüber Salomo, David und dem Königtum sehr kritischen Grunderzählung und einer oder mehreren, eher königsfreundlichen Bearbeitungen aus der späteren Königs- und der Exilszeit. Gegenüber solch historischer bzw. literarhistorischer Betrachtungsweise wird neuerdings vor allem im angelsächsischen Raum immer stärker geltend gemacht, dass die Festlegung einer einzigen, noch dazu rein politischen Hauptaussage oder die Aufspaltung in verschiedene, gegeneinander laufende Aussageintentionen der biblischen Erzählung Gewalt antue. Bei einem literarischen Meisterwerk wie diesem sei mit einer Vielzahl von Aussageebenen und Auslegungsmöglichkeiten zu rechnen, sei es grundverkehrt, Lektüre und Interpretation von vornherein kanalisieren zu wollen. Es gelte, Abschied zu nehmen von der Forderung bzw. dem Anspruch, ein Text wie dieser sei als geschichtliches Dokument, als Geschichtsquelle zu bewerten und auszuwerten; er sei ein Kunstwerk und wolle als solches auf seine überzeitliche Bedeutung und seine je neu festzustellende Gültigkeit befragt werden.[6]

---

[6] Die diesbezüglichen Forschungen finden sich ausführlich und sorgfältig referiert in dem von Thomas Naumann verfassten Beitrag über die Thronfolgeerzählung in: W. Dietrich, T. Naumann, Die Samuelbücher, besonders Abschnitt D.

Diese sehr grundsätzlichen Anfragen nötigen zu einer erneuten Inspektion der Rost'schen Gesamtkonstruktion. Ich setze dazu an bei deren relativ unbestrittenem Schlusspfeiler, eben dem Ende der Thronfolgegeschichte in 1 Kön 1f. Kämen hier grössere Rostschäden zum Vorschein, könnte dies sehr wohl den Anfang vom Ende der Thronfolgegeschichte anzeigen.

1. EINE ALTE BATSCHEBA-SALOMO-GESCHICHTE UND IHRE NACHTRÄGLICHE BEARBEITUNG

Die Kapitel 1 Kön 1f werden durch eine ganz bestimmte personale Konstellation mit dem weit entfernten Textabschnitt 2 Sam 11f zusammengeschlossen. Hier wie dort tragen dieselben fünf Figuren die Handlung: David, sein General Joab, seine Gattin Batscheba, der Prophet Natan sowie Salomo, der Sohn Davids und Batschebas. In dem gesamten, dazwischenliegenden Textbereich von 2 Sam 13 bis 2 Sam 20 (bzw. 24) agieren von diesen fünf Personen nur zwei, David und Joab, während die drei anderen nicht ein einziges Mal erwähnt werden. So gleicht der Gesamtabschnitt 2 Sam 10 – 1 Kön 2 einem Triptychon, in dem die Natan-Batscheba-Salomo-Erzählungen als Seitenbilder zu dem grossen Mittelbild 2 Sam 13-20 erscheinen.[7] (Den Nachtrag 2 Sam 21-24 können wir hier vernachlässigen.)
Fassen wir die beiden 'Seitenbilder' näher ins Auge, so fallen uns weitere Personen auf, die entweder hier oder dort eine zusätzliche, jeweils aber eine unglückliche Rolle spielen: Da ist auf der einen Seite Urija, der betrogene und schliesslich getötete Ehemann Batschebas (2 Sam 11); da sind auf der anderen Seite Adonija und seine Parteigänger: ausser Joab noch der Priester Abjatar sowie ein gewisser Schimi; sie alle werden von Salomo im Zuge seiner Machtergreifung ausgeschaltet (1 Kön 2). Diese Negativszenen finden sich jeweils am äusseren Rand der 'Seitenbilder'; an deren inneren Rändern stehen eher positive Szenen: Salomo kommt zur Welt (2 Sam 12,24f) und gelangt auf Davids Thron (1 Kön 1). Doch überwiegt insgesamt das Negative eindeutig: Bevor Salomo das Licht der Welt erblickt, fliesst Blut; und nachdem er das zweite Mal in den Blick gekommen ist, fliesst noch mehr Blut. Das wirft auf den Nachfolger Davids ein düsteres Licht. Doch auch David steht nicht gut da: In 2 Sam 11 ist er Ehebrecher und Mörder, in 1 Kön 1f wird er anscheinend durch eine Palastintrige überlistet, ergreift völlig einseitig Partei für Salomo und sanktioniert dessen blutige Art der Machtübernahme. Derart nachteilhaft, ja ätzend werden David und Salomo

---

7 Dieses weist übrigens noch einmal eine ähnliche Struktur auf: Den grossen Mittelteil bildet der Abschalom-Aufstand (2 Sam 14-19); dieser hat ein Vorspiel, die Affäre Amnons mit Abschaloms Schwester Tamar (2 Sam 13), und ein Nachspiel, den Aufstand des Scheba (2 Sam 20).

nirgendwo sonst in den Überlieferungen über die frühe Königszeit porträtiert.
Nun schieben sich freilich zwischen die geschilderten, schrecklichen Szenen auch solche, die in helleren Farben gehalten sind: Der Ehebrecher und Mörder David lässt sich durch Natan zur Busse rufen, und der verschiebt daraufhin die fällige Bestrafung des tief gefallenen Königs auf dessen erstes Kind mit Batscheba; als dieses gestorben ist, wird ein anderes Kind gezeugt und geboren, das Salomo heisst und als Jhwhs 'Liebling' deklariert wird (2 Sam 12). Für Salomos grausame Massnahmen bei Regierungsantritt werden, zum Teil durch David persönlich, Begründungen und Rechtfertigungen geliefert: Joab und Schimi haben David schwer zugesetzt und erhalten dafür die gerechte Strafe (1 Kön 2,5f.8f.31f.44); Adonija bringt sich gewissermassen selbst um Kopf und Kragen, und Abjatars Amtsenthebung und Verbannung ist nicht ein Willkür-, sondern geradezu ein Gnadenakt (1 Kön 2,13-27).
Der Gedanke legt sich nahe – und ist auch schon in dieser oder jener Form des öfteren erwogen worden –, diese David und vor allem Salomo entlastenden und ihre Gegner belastenden Züge könnten in eine gegenüber David und Salomo sehr kritische Erzählung sekundär eingetragen worden sein.

1.1. Die Textschichtung in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f

Bei einer literarhistorischen Aufschlüsselung der jetzt vorliegenden Erzählungen von der Geburt und dem Machtantritt Salomos sind neben tendenzkritischen auch im engeren Sinn redaktions- und literarkritische Gesichtspunkte zur Geltung zu bringen. Nicht nur prosalomonische bzw. prodavidische Passagen sind probeweise einmal als sekundär zu betrachten,[8] sondern auch solche, die im Unterschied zum Hauptbestand des Textes das Geschehen als gottgewollt hinstellen und insofern dezidiert theologisch argumentieren,[9] ferner solche, die einen über die eigentlichen Salomo-Batscheba-Kapitel hinausreichenden geschichtlichen Horizont zu erkennen geben,[10] und schliesslich solche, die sich rein stilistisch nicht glatt in den Kontext fügen.[11] Auf diesem Wege lässt sich eine unter der jetzigen Textoberfläche liegende, in sich abgerundete, sprachlich und gedanklich homo-

---

[8] Hierhin ist nach neueren Untersuchungen etwa 2 Sam 10 zu rechnen, vgl. G. Hentschel, Die Kriege; R.C. Bailey, David; U. Hübner, Die Ammoniter, 171-175.

[9] Etwa 2 Sam 11,27b; 12,1-15.*24f; 1 Kön 1,36.48; 2,15bß.24.33.

[10] Etwa 2 Sam 11,*4 (s. unten).20b.21a; 1 Kön 1,6b.42ff (s.unten); 2,5-9.11.*26.31b-33.44f.

[11] Etwa 2 Sam 11,*4; 12,25b; 1 Kön 2,24 (Dublette zu 2,23); 2,12 (Dublette zu 2,46); 2,44 (erneuter Redeeinsatz nach 2,42f).

gene und obendrein künstlerisch hochstehende Darstellung herausschälen. Sie teilt sich in drei Akte auf:

1. Akt: Wie Salomo zur Welt kam. David entsendet Joab mit den Streitkräften Israels gegen das ostjordanische Königreich Ammon (2 Sam 11,1); er selbst bleibt in Jerusalem und begeht Ehebruch mit der Frau eines im Krieg befindlichen Offiziers; als es ihm nicht gelingt, diesem die Vaterschaft für das bei dieser Gelegenheit gezeugte Kind unterzuschieben, lässt er ihn mit Hilfe Joabs umbringen und heiratet Batscheba (2 Sam 11,2-27a); das im Ehebruch gezeugte Kind kommt zur Welt, wird von der Mutter Salomo genannt und vom Vater Jedidja (2 Sam 12,*24f); Joab erobert Rabba Ammon, und David setzt sich die ammonitische Krone aufs Haupt (2 Sam 12,26-31).[12]

2. Akt: Wie Salomo auf Davids Thron kam. Als David sehr alt geworden ist – so alt, dass auch die schöne Abischag von Schunem ihn nicht mehr zu erwärmen vermag (1 Kön 1,1-4) –, meldet Adonija, Sohn (Davids und) der Haggit, Ambitionen auf die Thronfolge an, und David verwehrt es ihm nicht (1 Kön 1,5.6a); Adonija gewinnt Joab und Abjatar als Verbündete, während Zadok, Benaja, Natan und ein gewisser Schimi sowie dessen Gefährten, die 'Helden',[13] ihn nicht favorisieren (1 Kön 1,7f); ein grosses Schlachtfest, das Adonija veranstaltet, lässt eben diese Parteiungen noch einmal hervortreten, nur dass diesmal auf Adonijas Seite noch alle Königssöhne und die judäischen Hofbeamten hinzukommen, auf der Gegenseite aber Schimi fehlt und dafür Salomo auftaucht (1 Kön 1,9f); damit ist das Fanal gesetzt für den Kampf um die Macht: Natan und Batscheba intrigieren bei David (1 Kön 1,11-27); sie erreichen, dass David sich für Salomo als seinen Nachfolger ausspricht und Anordnungen zu seiner sofortigen Amtseinsetzung trifft (1 Kön 1,28-34); Zadok und Natan salben im Schutz der Leibgarde und ihres Kommandanten Benaja Salomo zum König, und 'das Volk' (d.h. die Bewohnerschaft Jerusalems) erhebt den Königsruf (1 Kön 1,38-40); die Adonija-Partei gibt angesichts dieses *fait-accompli* ihre Sache verloren (1 Kön 1,41a.49b); Salomo verschont – vorerst! – seinen Kontrahenten Adonija (1 Kön 1,50-53).

3. Akt: Wie Salomo mit seinen Gegnern aufräumte. Nachdem David verstorben ist, hält Adonija bei Batscheba und Salomo um die Hand Abischags, der letzten (Nicht-) Gattin Davids, an, was ihm als Griff nach der Macht ausgelegt wird und ihn das Leben kostet (1 Kön 2,10.13-15abα.16-

---

[12] Es ist deutlich, dass dieser erste Akt von einem – wohl nochmals älteren – Kriegsbericht gerahmt wird, in den die anrüchige Geschichte vom Ehebruch und Mord Davids eingesetzt ist.

[13] Es ist hier, wie später noch zu begründen sein wird, der griechischen Textüberlieferung zu folgen, nicht der hebräischen, die an dieser Stelle noch von einem Reï spricht, welcher freilich hernach nie wieder auftaucht.

23.25); Abjatar wäre ebenfalls ein 'Mann des Todes', doch Salomo enthebt ihn 'nur' seines Priesteramtes und verbannt ihn aufs Land nach Anatot (1 Kön 2,26a); Joab wird auf Salomos Befehl am Altar im heiligen Zelt ermordet (1 Kön 2,28-31a.34); zum Schluss kommt noch Schimi an die Reihe, ein Mann, den Salomo unter Hausarrest gestellt hat, der es aber wagt, entlaufene Sklaven zurückzuholen und daraufhin liquidiert wird (1 Kön 2,36-41.46a); jetzt ist die Herrschaft gefestigt in Salomos Hand (1 Kön 2,46b).

Es ist m.E. kein Verdikt, sondern gerade ein Vorzug, dass sich dieser Rekonstruktionsversuch in vielen Punkten mit den Analysen anderer Forscher trifft.[14] Was ihn von diesen unterscheidet, ist vor allem die konsequente Begrenzung auf die eigentlichen Salomogeschichten innerhalb der sog. Thronfolgegeschichte. Die Gründe dafür werden noch deutlich werden. Einige wenige Einzelentscheidungen bedürfen indes schon hier der Begründung.
Die These, die Nachricht von der Namengebung Salomos und seiner Übergabe an Natan in 2 Sam 12,*24f habe einmal unmittelbar an die Nachricht von der ersten Niederkunft Batschebas angeschlossen, es sei somit Salomo das im Ehebruch gezeugte Kind, hat erstmals der britische Exeget Cook aufgestellt und hat neuerdings Timo Veijola mit sehr vielen sehr guten Gründen untermauert.[15] Der Grossteil des theologisch so bedeutsamen Kapitels 2 Sam 12 lässt sich als Einschub von der Hand des Bearbeiters plausibel machen, dessen Handschrift auch in der Erweiterungsschicht von 1 Kön 1f zu erkennen ist[16]: die Überführung Davids und seine Überlistung zu einem Urteil über sich selbst (2 Sam 12,1-7a), die Aufdeckung der heimlich begangenen Verbrechen (12,7b-10, später noch erweitert durch eine deuteronomistische Hand),[17] die Ankündigung, es würden nun auch David Frauen weggenommen (12,11f), des Königs Schuldbekenntnis, seine Begnadigung, der Unheilsspruch über das eben geborene Kind (12,13f), schliesslich die Geschichte von Davids Kampf um das Leben dieses Kindes und von seinem Verhalten bei dessen Tod (12,15-23), endlich die Feststellung, Salomo sei das nach all diesen Vorfällen gezeugte und geborene *zweite* Kind Davids und Batschebas gewesen (12,*24f).
Die Zuweisung des gesamten Passus 1 Kön 1,41b-48 an die Bearbeitung mag überraschen, scheint sie doch auf den ersten Blick nicht von dem glei-

14 Namentlich: T. Veijola, Die ewige Dynastie; F. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 321-379. 481-528.

15 T. Veijola, Salomo. (In der ersten Fassung war der Aufsatz „Uria, dem Hethiter" gewidmet!)

16 Hier rücke ich ein Stück weit ab von meiner einst in Prophetie und Geschichte, 132, geäusserten Vermutung, der gesamte Natanauftritt sei erst von einer dtr Redaktion in den jetzigen Kontext eingerückt worden.

17 Hier bleibe ich bei meiner Analyse: a.a.O. 127-131.

chen, apologetischen Geist geprägt wie die weiteren Ergänzungen. Doch der Schein trügt. Die Botenszene mit Jonatan ben Abjatar v.42-48 ist sachlich wie sprachlich nicht zu trennen von den früheren Botenszenen mit Jonatan (und Ahimaaz ben Zadoq) in 2 Sam 17,17ff und 18,19ff, die, genau wie die hiesige, ein positives David- (und Salomo-) Bild transportieren. Umgekehrt reichen die Hoch- und Königsrufe, der Jubel und der Lärm, die in 1 Kön 1,39f geschildert werden und laut 1,41a an die Ohren der um Adonija Versammelten dringen, vollkommen aus, um deren Erschrecken und Auseinanderstieben zu erklären, von dem in 1,49 berichtet wird. (Bei der 'Wiederaufnahme' des ursprünglichen Erzählfadens hat es der Ergänzer möglicherweise sinnvoll gefunden, in 1,49 die Wendung von den „Geladenen" [הקראים] Adonijas aus 1,41a noch einmal zu wiederholen.)
Am überraschendsten an der gebotenen Rekonstruktion mag die Annahme wirken, der laut 1 Kön 2,36ff von Salomo ausgeschaltete Schimi sei ursprünglich ein anderer gewesen als der uns von 2 Sam 16,5ff und 19,17ff her bekannte Schimi ben Gera aus der Sippe Sauls. Der jetzt vorliegende biblische Text vollzieht diese Gleichsetzung in 1 Kön 2,8f.44 ausdrücklich, doch ist sie eben auf die Hand des Bearbeiters zurückzuführen. Ich wage zu behaupten, dass ihm dabei entweder ein Irrtum unterlaufen ist – oder er bewusst eine Identifizierung vorgenommen hat, die seine Vorlage nicht bot. Der Name Schimi ist sehr häufig,[18] so dass hier leicht Verwechslungen eintreten konnten, und dies umso mehr, als in 1 Kön 1,8, einer Aufzählung der Anhänger Salomos, tatsächlich ein weiterer Schimi auftaucht, welcher der jetzigen Erzählung zufolge hernach keinerlei Rolle mehr spielt. M.E. ist es genau dieser Schimi – und nicht der Saulide! –, den Salomo am Ende umgebracht hat: selbstverständlich nicht als seinen Parteigänger, sondern als seinen Gegner. Schimi wurde vom einen zum anderen, was sich aus einem Vergleich der beiden Aufzählungen 1 Kön 1,8 und 1,10 ergibt. In der ersten wird Schimi zusammen mit *seinen Kameraden, den Helden Davids* erwähnt.[19] In der zweiten Auflistung werden die 'Helden' erneut genannt, Schimi aber nicht mehr. Das heisst: Während die königliche Garde[20] als ganze entschlossen zu Salomo hielt, wandte sich Schimi von ihm ab – und genau das kostete ihn das Leben.

---

[18] In der Konkordanz von Lisowsky werden 17, im Hebräisch-Aramäischen Lexikon 18 Träger dieses Namens unterschieden.

[19] Im Anschluss an LXX^{L} ist hier רעיו הגבורים zu lesen. MT lässt hier gänzlich unmotiviert und folgenlos einen Mann namens Reï (רעי) auftreten. Es liegt nahe, die These von der Zusammengehörigkeit Schimis mit den 'Helden' an der Liste der גבורים in 2 Sam 23,24-39 zu überprüfen. Ein Mann seines Namens begegnet in ihr nicht. War also Schimi nicht persönlich Mitglied dieser Elitetruppe – oder soll man wagen, eine Identität bzw. Verwechslung zwischen שמעי und שמה/שמא (23,24.33, vgl. 23,11) anzunehmen?

[20] Sie tritt in 2 Sam 20,7 u.ö. in Aktion und wird in 2 Sam 23,8ff beschrieben.

1.2. Der Charakter der Grunderzählung

Die Grundschicht in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f ist eine Erzählung von hohem literarischem Rang. Beginnen wir bei Formalem. Alle Handlungsträger[21] werden entweder ausführlich in die Erzählung eingeführt (Batscheba, Urija, Salomo, Abischag) oder doch wenigstens mit Namen, Abkunft und/oder Funktion knapp vorgestellt (Natan[22], Adonija, Schimi[23], Zadok, Benaja[24]). Die Aktionen und Interaktionen dieser Figuren entwickeln sich fast zwangsläufig auseinander: Es ist Krieg, David bleibt zu Hause, sieht eine schöne Frau usw; David ist alt, Adonija macht sich bereit zur Machtübernahme, sammelt dafür Anhänger, ruft dadurch eine Gegenpartei auf den Plan usw.
Bei der Gestaltung der Einzelszenen hält sich der Erzähler fast durchweg an das Gesetz der personalen Zweiheit: David und Batscheba, David und Urija, Joab und der an David zu sendende Bote; David und Abischag, Natan und Batscheba, Batscheba und David, Natan und David, Adonija und Batscheba, Batscheba und Salomo, Salomo und Abjatar, Salomo und Schimi usw. Die beiden jeweiligen Hauptakteure kommunizieren miteinander in lebendig-anschaulicher direkter Rede. Treten andere handelnde Personen hinzu – etwa Joab bei der Tötung Urijas, Natan nach der Geburt Salomos, die Parteigänger Adonijas und Salomos, die Gruppe der Salomo Salbenden, Benaja als Vollstrecker von Hinrichtungsbefehlen –, dann jeweils im narrativen Bericht des Erzählers.
Die Erzählung zeigt sich david- und salomokritisch darin, dass sie fortgesetzt von Vorgängen berichtet, die sich für die gekrönten Häupter nicht eben vorteilhaft ausnehmen. Freilich sucht man plump-glatte Urteile vergeblich. Der erste Akt ist voller Ambivalenzen. Weder sind Batscheba und Urija einfach 'gute Menschen' noch David und Joab einfach 'schlechte'. Sicherlich richtet David Furchtbares an, doch ist er zuerst schlicht heissspornig und dann zunehmend in Bedrängnis; Joab scheint nicht einfach nur ein williger Mordgehilfe zu sein, sondern an der königlichen Willkür subtil Kritik zu üben; Batscheba bleibt als Charakter ganz undurchschaubar, und bei Urija weiss man nicht, ob er ein aufrechter, braver Soldat ist, oder ein stolzer oder renitenter oder um sein Recht kämpfender oder lebensmüder oder einfältiger Mann. Ähnlich im zweiten Akt: David ist alt und kraftlos,

---

[21] Ausgenommen nur David und Joab, die in 2 Sam 11,1 wie vom Himmel gefallen vor uns stehen. Wurde der ursprünglich etwas ausführlichere Erzählanfang bei der Einarbeitung in den jetzigen Kontext – mit Geschichten von David und Joab nicht nur in 2 Sam 10, sondern schon in 2 Sam 2f – ein wenig 'schlanker' gestaltet?

[22] Nicht nur in 2 Sam 12,1, sondern auch in 12,25!

[23] 1 Kön 1,8 stellt ihn zusammen mit „seinen Kameraden, den 'Helden Davids'" vor, s. Anm. 19.

[24] 1 Kön 1,38.

doch ist das ja nichts Böses. Adonija will König werden – ist das verwunderlich? Es gibt zwei Parteien, aber welche ist im Recht? Feiert Adonija wirklich nur ein harmloses Fest, oder lässt die höchst prominente Einladungsliste doch an etwas wie einen Staatsakt, um nicht zu sagen: Staatsstreich denken? Wenn Natan und Batscheba aktiv werden, dann vielleicht aus echter Besorgnis. Hat David jenen Eid für Salomo geleistet, von dem die beiden sprechen, oder nicht? Am Ende jedenfalls leistet er ihn, so dass Natan und Batscheba nicht einfach die Unwahrheit gesagt haben. Ungeklärt bleibt, in welchem Verhältnis Salomos Herrschaftsantritt zum Rücktritt oder Tod Davids steht: Handelt es sich um eine gewollte, geplante Stabübergabe – oder doch um eine Entmachtung? Wenn Salomo dann im dritten Akt gegen die Führer der Gegenpartei hart durchgreift: ist das nicht zumindest machtpolitisch nachvollziehbar, vielleicht sogar notwendig? Abjatar lässt er immerhin am Leben, und Adonija und Schimi liefern ihm Gründe oder zumindest Vorwände für ihre Ausschaltung. Und wenn Joab scheinbar oder wirklich frevlerisch am Altar erdolcht wird: hat er nicht selber gewünscht, dort zu sterben?

Es sei eingeräumt, dass diese Erwägungen teilweise etwas zynisch klingen mögen. Doch hat der Autor dafür gesorgt, dass wir sie immerhin anstellen und nicht in jedem Fall klar beantworten können. Es hat den Anschein, als habe er selber die Vorgänge insgesamt bedenklich, wohl anstössig gefunden, und wolle auch die Lesenden zu einem insgesamt negativen Urteil anleiten. Doch macht er es ihnen nicht gar zu leicht und erreicht so, dass sie sich mit dem Stoff und mit den in ihm enthaltenen Problemen ernsthaft auseinandersetzen müssen. Einfache Schwarz-Weiss-Malerei liesse sie vorschnell Partei oder Distanz nehmen, 'die Moral der Geschichte' erfassen – und diese beiseitelegen. Doch er möchte die Geschichte von Salomos Geburt und Machtergreifung als Paradigma verstanden wissen für niemals erledigte und immer wiederkehrende Fragen: Wie es mit der Verführung der Macht und der Verführbarkeit der Menschen für die Macht stehe, wie mit der Macht umzugehen und wie die Mächtigen einzuschätzen seien?

Diese Erzählung dürfte nicht weit von den berichteten Geschehnissen anzusiedeln sein. Nirgends wird ein Horizont sichtbar, der über die Zeit Salomos hinausgreift. Der räumliche Horizont ist eng und präzis auf Jerusalem begrenzt; die Quellen Rogel und Gihon werden genannt, verschiedentlich von 'der Stadt' geredet, als gebe es keine andere. Orte und Einrichtungen ausserhalb Jerusalems oder aus der späteren Geschichte Israels oder Judas kommen nicht vor. Wir hören von der Lade, wie sie mit in den Krieg getragen wurde. In Friedenszeiten stand sie anscheinend in einem 'Zelt'; dort gab es auch einen Altar, von dort konnte man heiliges Salböl holen, dort amteten Priester, es war dies also ein regelrechtes Heiligtum, das nach dem Bau des

salomonischen Tempels nicht mehr existierte. Weiterhin kennt der Erzähler Eliteeinheiten, die in Jerusalem stationiert waren und David zu Gebote standen, die aber offenbar schon unter Salomo aufgelöst wurden, jedenfalls von 1 Kön 3 an in der Literatur nicht mehr auftauchen: die 'Kreti und Pleti' sowie die 'Helden Davids'. Solches Lokal- und Zeitkolorit lässt es geraten erscheinen, die Erzählung nahe am Jerusalem Salomos zu situieren.
Diese Feststellung darf aber nicht zu dem Missverständnis verleiten, wir hätten es hier mit einer durch und durch zuverlässigen, weil eben annähernd zeitgenössischen Geschichtsquelle zu tun. Bei den vielen direkten Reden ist es ohnehin klar, dass sie sich dem Ingenium des Erzählers verdanken – zumal, wenn sie in den innersten Gemächern des Palastes und unter vier Augen stattfinden. Gewiss, es könnte alles genau so gesagt worden und abgelaufen sein; darin liegt die Kunst des Erzählers, sein Auditorium eben dies glauben zu machen. Sehr wohl aber liegen seiner Darstellung auch Fakten zugrunde, die sich mit der gebotenen Sorgfalt und Zurückhaltung sichern lassen: in 2 Sam 11f etwa die Tatsache einer Verheiratung Davids mit einer Kriegerwitwe namens Batscheba, deren Gatte, Urija 'der Hetiter', in einem Krieg mit Ammon gefallen war; in 1 Kön 1f neben den erwähnten Einzelheiten über Ladezelt und Elitetruppen das Vorhandensein zweier Thronprätendenten und der Kampf zweier Parteien, einer eher landjudäisch-tribal und einer mehr Jerusalemisch-aristokratisch ausgerichteten, um die Macht im Staate, das Obsiegen des Jerusalemers Salomo, seine Thronbesteigung noch zu Lebzeiten Davids und die Liquidierung der führenden Köpfe der Gegenpartei.
Es verdient schliesslich Erwähnung, dass die alte Erzählung nicht explizit (geschichts-) theologisch argumentiert. Selbstverständlich ist nach der Überzeugung des Erzählers Gott und der Glaube an Gott überall präsent. Man schwört bei ihm, man zieht mit ihm in den Krieg, man salbt mit Öl aus seinem Zelt, man flüchtet sich an seinen Altar. Doch als Charakter in der Handlung tritt er nicht auf, fällt keine Urteile über die Ereignisse, wendet sich nicht unmittelbar an menschliche Akteure, sowenig wie diese sich ausdrücklich an ihn wenden. Der Erzähler empfindet keine Nötigung oder hat eine gewisse Scheu, die Transzendenz in die Immanenz hineinzuziehen bzw. Gott mit dem berichteten Geschehen unmittelbar in Verbindung zu bringen. Dieses läuft vielmehr mit innerer, von aussen bzw. 'oben' nicht unterbrochener Zwangsläufigkeit ab.

1.3. Die Eigenart der Bearbeitungsschicht

Die alte Erzählung von der Geburt und Thronbesteigung Salomos ist auf einer späteren literargeschichtlichen Stufe ausführlich überarbeitet worden. In

der Bearbeitungsschicht[25] wird viel weniger Zurückhaltung in der theologischen Ausdeutung der Vorgänge geübt als in der Erstfassung. Auffällig viel ist von Jhwh und seiner aktiven Mitwirkung am Geschehen die Rede. Er ist empört über die Batscheba-Urija-Geschichte (2 Sam 11,27b), er schickt den Propheten Natan (12,1). Als David sich vor ihm schuldig bekannt hat und daraufhin die an sich fällige Todesstrafe auf das im Ehebruch gezeugte Kind verschoben worden ist, *schlägt* Jhwh das Kind (12,15), so dass es krank wird und schliesslich stirbt. Als Salomo geboren ist, *liebt* Jhwh ihn (12,24). Benaja redet vom Mitsein Jhwhs mit Salomo (1 Kön 1,37); Jonatan ben Abjatar meldet, die Hofleute hätten Salomo Jhwhs Beistand gewünscht (1,46) und David habe Jhwh ob der Ereignisse gepriesen (1,48); Adonija bekennt, es müsse wohl Jhwh gewesen sein, der das Königtum nicht ihm, sondern Salomo habe zukommen lassen (2,15); Salomo beruft sich bei seinen Hinrichtungsbefehlen auf die seinem Vater zuteil gewordene Verheissung (2,24, vgl. auch 2,44f).
Auch wenn etwa gerade an der zuletzt genannten Stelle Salomo fast allzu vollmundig redet (*Gesegnet sei der König Salomo!*) und man daraus einen leicht ironischen Unterton vernehmen könnte, sollen insgesamt doch die Vorgänge bei der Geburt und der Thronbesteigung dieses Königs von einem sehr düsteren in das aufhellende Licht des Urteilens und Wirkens Gottes gerückt werden. In der Affäre Davids mit Batscheba wirkt sich dies zunächst sehr schmerzhaft (in der Überführung des Königs und dem Tod des Kindes), am Ende aber heilsam aus: Salomo ist frei vom Ruch eines im Ehebruch gezeugten Kindes. Seine Inthronisierung können zumindest die wichtigsten Beteiligten (nicht nur er selbst, sondern Benaja, David, sogar sein Widerpart Adonija), kann vielleicht auch der Erzähler und sollen dann wohl auch wir als letztlich gottgewollt und gottgewirkt begreifen. Die Dynastieverheissung gewinnt erstmals konkrete Gestalt in der Person dieses Thronfolgers, in der Tatsache seiner Thronbesteigung, und es kündigt sich sogar die Aussicht an, was in Zukunft komme, werde das, was bisher unter bzw. zugunsten von David geschehen ist, noch in den Schatten stellen. Das leise Grauen, das einen bei der Lektüre von 1 Kön 1f beschleicht, wird dadurch nicht weggewischt, aber doch abgeschwächt. Man *kann* das Geschehen auch als einen notwendigen und letztlich positiven Vorgang verstehen, der im Geschichtsplan Jhwhs mit seinem Volk seinen Platz hat.

---

[25] Es geht um folgende Textpassagen: 2 Sam 10,1-19;11,*4.27b; 12,1-7a.*7b-10.11-24abß.25aßb; 1 Kön 1,6b.35-37.41b-48; 2,1.5-10.15.24.26b.31b-33.35.44f Dtr sind demgegenüber nur relativ wenige Stellen: eine Erweiterungsschicht in der Prophetenrede 2 Sam 12,7-10, die Rückverweise auf Ri 9,50ff und 1 Sam 2,27ff in 2 Sam 11,20b.21a und 1 Kön 2,27 sowie die leicht als dtr erkennbaren Verse 1 Kön 2,2-4.11f.

Sowohl David wie Salomo erhalten dazu ganz neue Charakterzüge. David erscheint als ein bussfertiger Herrscher. Natürlich hätte er, nachdem Natan sich aus der Deckung der Parabelerzählung begeben hat, den unbotmässig gewordenen Gottesmann zerschmettern können. Doch nicht umsonst hat der Erzähler (wohl ebenfalls dieser Bearbeiter!) Natan zuvor schon einmal auftreten lassen, und zwar mit einer unerhört generösen Botschaft: der Ankündigung eines Nachfolgers, der *aus Davids Lenden hervorgehen* werde (2 Sam 7,12), und gar einer dauerhaften Dynastie. Wenn nun eben dieser Natan diesmal mit einer äusserst unangenehmen Botschaft kommt, dann wird David ihm nicht Missgunst oder sonst niedere Motive unterstellen. Vielleicht ist es gemäss der Erzählpsychologie sogar das Vertrauen in Natan (und daneben das schlechte Gewissen), das den König so prompt und voll in die Falle der Parabel laufen lässt. Und es nimmt die Lesenden für ihn ein, dass sein erster Satz nach Natans Philippika das Schuldeingeständnis ist. Dieser König ist ein Mann, der sich offenbar verfehlt hat, aber er ist kein durch und durch böser Mann. Zwar kann er die von ihm selbst verhängte 'materielle Wiedergutmachung' in dem von Natan inszenierten Rechtsfall – die vierfache Ersetzung des Lammes resp. die Wegnahme vieler Frauen (vielleicht auch vierer Söhne?) – nicht mehr rückgängig machen, wohl aber das Todesurteil, das er über sich selbst gefällt hat. Und wiederum nimmt es für David ein, wie er dann doch gegen das Angekündigte und anscheinend Unvermeidliche ankämpft. Wiewohl er wissen muss, woher die Krankheit des Kindes rührt und dass sie unheilbar sein wird, ringt er mit Gott um eine Wendung des Geschicks. Er hält Gott, selbst nachdem dieser durch den Propheten einen Richterspruch gefällt hat, für beeinflussbar – so wie auch er selbst beeinflussbar ist und kein unnahbarer Tyrann. Gott aber lässt sich in diesem Fall nicht beeinflussen bzw. nicht noch mehr beeinflussen, als es durch Davids Busse schon geschehen ist. Nachdem David dies hat erfahren müssen, ist er zu einer schier unglaublichen Veränderung seines Verhaltens fähig. Statt in bodenloser Trauer um den Verlust des Kindes und in stumpfer Wut über die Unerbittlichkeit Gottes zu versinken, schickt er sich in den Verlust. Wie vorher im Kampf gegen Gott, so zeigt er jetzt im Kampf mit seinen eigenen Empfindungen, die ihn unweigerlich überfallen haben müssen und derentwegen seine Diener mit dem Schlimmsten rechnen: er zeigt auch jetzt eine fast übermenschliche Kraft.[26]

Ein weiterer Charakterzug wächst David in seinen letzten Anweisungen an Salomo (1 Kön 2,5-9) zu. Es ist müssig, aus heutiger Sicht darüber zu urtei-

[26] Ein Gebet, das Franz von Assisi zugeschrieben wird, lautet dem Sinn nach: Gib mir den Mut, gegen das Schlimme anzukämpfen, das sich verhindern lässt; gib mir die Kraft, mich in das Schlimme zu fügen, das unvermeidbar ist; und gib mir die Weisheit, beides voneinander zu unterscheiden.

len, ob er dabei sympathisch wirkt. Jedenfalls zeigt der sterbende König Übersicht und Konsequenz, wenn er seinem Nachfolger genaue Anweisungen erteilt, wen er wie zu behandeln hat. Brutale und gemeine Menschen wie Joab und Schimi – der Bearbeiter, der hier formuliert, hält sie jedenfalls für brutal und gemein – dürfen nicht eines friedlichen Todes sterben und ungestraft in die Scheol gelangen. David selbst macht sich indes die Hände an ihnen nicht schmutzig; er überlässt das seinem Sohn, und dieser dem Gewaltmenschen Benaja. Zwar tragen die Verantwortung für die Hinrichtungen eindeutig Salomo und David, doch scheint der Erzähler zu meinen, sie trügen daran nicht allzu schwer. Abgesehen davon, dass da noch kein Gedanke ist an eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, sondern Gerechtigkeit im Diesseits geschehen muss (oder eben nicht geschieht): Auch David selbst, der kein brutaler und gemeiner Mensch war, sondern nur ein einziges Mal einen schweren Fehltritt beging und danach sofort bereute, ist der auf Erden wirkenden Gerechtigkeit Gottes nicht entgangen; wenn die Strafe auch nicht ihn persönlich traf, so traf sie ihn doch ungemein persönlich. Die Verschiebung der Gerechtigkeit nicht auf ein Jenseits, sondern auf die nächste Generation: sie vollzog sich nicht nur an ihm, sondern durch ihn auch an Barsillai; wenn dieser schon selber nicht mehr Gegenleistungen für seine Wohltat entgegennehmen konnte, so sollten es doch seine Kinder tun. So handelt David bei seinen letzten Anweisungen an Salomo ganz im Sinne Gottes; zumindest scheint es der Erzähler so gesehen zu haben.
Auch Salomo nimmt in der Bearbeitung neue und vorteilhafte Charakterzüge an. Sofort fällt ins Auge, dass der Bearbeiter ihm das ungeteilte Wohlwollen Gottes nachrühmt (*Jhwh liebte ihn*, 2 Sam 12,24) oder es ihm zu wiederholten Malen durch andere Erzählfiguren nachrühmen lässt; hier, in 1 Kön 1,37.47, wird er sogar noch höher gerühmt als David. Als er sich dann an die Ausschaltung seiner Gegner macht (1 Kön 2), behält er von der älteren Erzählung her natürlich etwas Stechendes, doch lässt ihn der Bearbeiter nie versäumen, für seine zugegeben harten Massnahmen ausführliche Begründungen abzugeben. Teilweise wendet er sich dabei an die Delinquenten selber (so im Falle Abjatars und Schimis), teilweise an Mitakteure (an Batscheba im Fall Adonijas, an Benaja im Fall Joabs) – in Wirklichkeit natürlich an die Leserschaft: Wir sollen begreifen, dass jede dieser Entscheidungen wohlerwogen und wohlbegründet war, dass keine etwa auf Willkür oder Rachgier beruhte.

2. DIE BEARBEITETE SALOMOGESCHICHTE ALS TEIL EINES ERZÄHLWERKS ÜBER DIE FRÜHE KÖNIGSZEIT

Es ist ein wesentlicher Grundzug der Bearbeitungsschicht, dass sie sehr häufig auf früher bzw. ausserhalb der engeren Salomo-Geschichte Geschehenes

verweist. Natan erwähnt dem schuldig gewordenen David gegenüber Jhwhs Wohltaten bei seinem Aufstieg (2 Sam 12,*7-10) und kündigt ihm das Schicksal seiner Nebenfrauen beim Abschalom-Aufstand an (vgl. 12,11f mit 2 Sam 16,21f). Adonija wird, als er sich anschickt, Davids Erbe anzutreten, mit Abschalom parallelisiert (1 Kön 1,6b). Der *nâgîd*-Titel für Salomo wurde längst vorher für David und sogar für Saul gebraucht (1 Kön 1,35, vgl.1 Sam 10,1; 25,30; 2 Sam 6,21[27]). Joab, der zuvor immer wieder das Schofar-Horn hatte blasen lassen (2 Sam 2,28; 18,16; 20,22), hört jetzt als erster dessen Signalton (1 Kön 1,41b). Das Auftreten Jonatans, des Sohnes Abjatars, als Bote gemahnt an ähnliche Szenen während des Abschalom-Aufstandes (vgl. 1 Kön 1,42ff mit 2 Sam 17,17ff; 18,19ff). Mit besonderem Nachdruck wird immer wieder auf die Natanweissagung von 2 Sam 7 zurückverwiesen (1 Kön 1,48; 2,24.33). Die dem Joab vorgeworfenen Morde an Abner und Amasa (1 Kön 2,5.32) sind in 2 Sam 3 und 20 erzählt, die Anordnungen betreffs Barsillai und Schimi (1 Kön 2,7-9.44) nehmen Bezug auf Vorfälle beim Aufstand Abschaloms (2 Sam 16,5-13; 17,27-29; 19,17-24.32-40). Die Verschonung Abjatars wird mit dessen treuen Diensten für David begründet (1 Kön 2,26b), von denen wir von 1 Sam 22,23 an immer wieder unterrichtet worden sind.

So wie immer wieder auf früher Erzähltes zurück-, so scheint mehrfach auch auf später noch Mitzuteilendes vorausgegriffen zu sein: David nennt Salomo in 1 Kön 2,9 einen „weisen Mann“ (איש חכם, vgl. auch 2,6) – geradezu ein Leitbegriff der Salomoüberlieferung. Die Notiz von der Ersetzung Joabs durch Benaja und Abjatars durch Zadok in 1 Kön 2,35 hängt möglicherweise zusammen mit den betreffenden Angaben in der Ministerliste Salomos 1 Kön 4,4f[28], die ihrerseits wieder in einem stillen Dialog mit den Ministerlisten Davids in 2 Sam 8,16-18 und 2 Sam 20,23-26 zu stehen scheint. Und der Schimi von 1,8, der nach dem jetzt vorliegenden Text ja *nicht* liquidiert wird, könnte vom Bearbeiter stillschweigend mit jenem Schimi ben 'Ela' identifiziert worden sein, der laut Liste der Distrikte Salomos Gouverneur der Provinz Benjamin war (1 Kön 4,18).

Auf diese Weise verflicht der Bearbeiter die von ihm vorgefundene Salomo-Grunderzählung mit dem grösseren Kontext der David- und wohl gar der

---

[27] Dies sind die Belege des Titels, die vor-dtr sein könnten. Bei ihnen allen ist Objekt des nâgîd-Seins jeweils „Israel (und Juda)“, während in den dtr Belegen regelmässig von „Israel, dem Volk Jhwhs“ die Rede ist (1 Sam 9,16; 13,14; 2 Sam 5,2; 7,8; 1 Kön 14,7; 16,2). In 2 Sam 6,21 ist das zwar auch der Fall, doch stehen hier auffälligerweise die Ausdrücke על־עם־יהוה und על־ישראל nebeneinander, von denen sehr wohl der erste zugesetzt sein könnte.

[28] Dort kommt neben Zadok freilich noch Abjatar vor: ein Zeichen, dass die Relegierung des Letzteren nicht gleich zu Beginn der Herrschaft Salomos geschehen ist bzw. als erst später geschehen gedacht wurde.

Saul- und der Salomogeschichte. Wie verträgt sich damit die Hypothese einer gesonderten Thronfolgegeschichte? Sie liesse sich wohl nur halten unter Zuhilfenahme der weiteren Annahme, dass unserem Bearbeiter nicht nur die alte Batscheba-Salomo-Geschichte, sondern diese als Teil einer alten Thronfolgegeschichte, und dass ihm zudem eine alte Aufstiegs- und eine alte Salomogeschichte vorgelegen hätten, die er alle bearbeitet und miteinander verbunden hätte. Neuere exegetische Untersuchungen könnten eine solche Annahme stützen. Timo Veijola[29] deklariert den Grossteil unserer Bearbeitungsschicht und dazu ein breites Textstratum in der gesamten Davidüberlieferung als deuteronomistisch, was ihm natürlich die Freiheit gibt, mit älteren Grosserzählungen zu rechnen. Otto Kaiser[30] möchte in 1 Sam 16-20 und 2 Sam 2-4 ältere Textschichten von redaktionell Bearbeitungen unterscheiden. Ernst Würthwein[31] und François Langlamet[32] und neuestens in dessen Spuren auch Sophia Bietenhard[33] haben innerhalb der Thronfolgegeschichte ein jüngeres, prosalomonisches (aber noch vor-dtr) Text-stratum von einem älteren, scharf antisalomonischen und dezidiert david-kritischen abzuheben unternommen.

Hier soll demgegenüber die These vertreten werden, dass unserem Bearbeiter keine Grosserzählungen vorlagen, sondern dass allererst er ein die ganze frühe Königszeit umfassendes Geschichts- bzw. Erzählwerk geschaffen hat. Am Beispiel der von ihm verwendeten und uminterpretierten Erzählung von der Geburt und Machtergreifung Salomos ist indes schon zu erkennen, dass er nicht aus freien Stücken einen Geschichtsroman geschrieben, sondern durchaus ältere Quellen verwendet hat.[34] Insofern ist die Feststellung einer Textschichtung in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f grundsätzlich-methodisch und konkret-literarhistorisch von Bedeutung. Sie hindert an einer gar zu flächigen Vorstellung von den literarischen Verhältnissen: so als hätten wir nur mit einem im Grunde zeitlosen Kunstwerk[35] oder mit einem hellenistischen Roman[36] zu rechnen; wäre es so, dann erübrigten sich Fragen

---

29 S. Anm. 14.

30 O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung; Ders., David und Jonathan.

31 E. Würthwein, Thronfolge Davids = Ders., Studien.

32 S.o. Anm. 14.

33 S. Bietenhard, Des Königs General.

34 Andere ältere Erzählkränze oder -sammlungen werden hinzugekommen sein (wobei die folgenden Stellenangaben nur cum grano salis genommen werden dürfen): die von den Schicksalen der Lade (1 Sam 4-6?; 2 Sam 6), von Aufstieg und Herrschaft Sauls (1 Sam 9-14), von David an Sauls Hof (1 Sam 16-20), von David als Freibeuter (1 Sam 19-27; 29), von David und Benjamin (2 Sam 1-5; 9; *16; *19f), von Amnon und Abschalom (2 Sam 13-18). Dazu kamen wohl diverse Einzelüberlieferungen wie z.B. 2 Sam 7,*11-16; 8; 10.

35 J.P. Fokkelman, Narrative Art; D.M. Gunn, The Story of King David.

36 J. Van Seters, In Search of History.

nach dem literaraturgeschichtlichen Werden oder dem historischen Quellenwert der biblischen Überlieferung von vornherein. Wir werden aber auch gehindert, von einer faktisch den gesamten jetzigen Textbestand umfassenden, sehr alten und historisch vollkommen zuverlässigen Thronfolgegeschichte (oder auch Aufstiegsgeschichte) zu reden oder gar, noch pauschaler, von einer 'Court History'[37] oder von 'Court Apologetic'[38], Textstücken also, die sehr alt, aber historisch von zweifelhaftem Wert wären.
Die hier postulierte Geschichtsschreibung ist weder sehr alt (nämlich deutlich jünger als die Erzählung von Salomos Geburt und Thronbesteigung) noch sehr jung (nämlich älter als die dtr Redaktion). Sie ist also nur ein indirekter – wenn auch keineswegs ein wertloser! – Zeuge der Verhältnisse und Geschehnisse zur frühen Königszeit. Doch fast wichtiger als historische sind ästhetische und theologische Fragen. Wir haben es mit einem anspruchsvollen, kunstvollen Erzählwerk zu tun, das vom frühen israelitischen Staat ein sehr differenziertes und zutiefst ambivalentes Bild zeichnet.
Wir bekommen die Sprach- und Denk-, vielleicht auch die Lebenswelt dieses grossen Werkes und seines Autors am besten in den Blick, indem wir, ausgehend von der Bearbeitungsschicht in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f, einige seiner bestimmenden Züge und Themen näher ins Auge fassen.

2.1. Das Verhältnis zwischen Israel und Juda in dem Erzählwerk

Noch bei der Machtübernahme Salomos geht es, dem jetzigen Bericht zufolge, um das Verhältnis des davidischen Königtums zum israelitischen Norden. In der Gestalt Schimis taucht (vermeintlich!) ein Benjaminit und Verwandter Sauls wieder auf, den wir als scharfen Gegner Davids bei dessen Flucht vor Abschalom (2 Sam 16,5-13) und als kleinlauten Bittsteller bei seiner Rückkehr nach Jerusalem (2 Sam 19,17-24) kennengelernt haben. Unter Flüchen hatte er David vorgehalten: „Geh nur, geh, du Blutmensch, du Umstürzler[39] – zurück auf dein Haupt hat Jhwh all das Blut des Hauses Saul gebracht, an dessen Stelle du König geworden bist“ (2 Sam 16,7f). Dem Wechsel der Macht von Saul auf David muss im israelitischen Norden der Geruch von Putsch und Mord angehaftet haben, sonst würde dieser Vorwurf hier nicht laut, und sonst würde auch nicht beim Ableben jedes Sauliden die Unschuld Davids so ausdrücklich beteuert. Nachdem schon Sauls Onkel Abner von Joab gemeuchelt worden ist, erbietet sich jetzt Joabs Bruder

---

37 J.W. Flanagan, Court History.

38 P.K. McCarter, Plots, 355-367.

39 Das ist nach 1 Sam 10,25 und 2 Sam 20,1 etwa die Bedeutung von איש הבליעל.

Abischai gleich zweimal (16,9[40] und 19,22), den unbotmässigen Schimi zu liquidieren; David weist das beide Male unter allen Anzeichen der Abscheu zurück. Derselbe Abischai hatte schon früher einmal, als er sich mit David in das Lager König Sauls geschlichen hatte, David die Ermordung seines Widersachers vorgeschlagen – und auch da hatte David entsetzt abgelehnt (1 Sam 26,8-11). Offenbar haben wir es an all diesen Stellen mit ein und demselben Erzähler zu tun,[41] der ganz deutlich zum Ausdruck bringen will: Immer dann, wenn die Zerujasöhne (dies ein in solchen Zusammenhängen gern gebrauchtes Epitheton für Joab und Abischai) David um Erlaubnis baten, einen Sauliden töten zu dürfen, wurden sie daran gehindert. So eben auch im Fall Schimis. Diesem schwört David sogar: „Du wirst nicht sterben“ (2 Sam 19,24). Wie vereinbart sich damit die Empfehlung des altgewordenen David an Salomo, Schimi nicht ungestraft zu lassen (1 Kön 2,8f)? Nun, dort sieht es David so, dass er ihm nur versprochen habe, *er* werde ihn nicht töten, während Salomo freie Hand habe. Der Erzähler dürfte das nicht als Sophismus oder Zynismus angesehen haben, sondern als pure Korrektheit, und zudem wird ja noch zu berichten sein, wie Schimi ein strenges Ausgehverbot Salomos übertritt und sich dadurch selber an Benajas Messer liefert (1 Kön 2,42-46). Dieser Saulide also hatte schon lange und am Ende ganz unabweislich sein Leben verwirkt. Sein Tod wirft so wenig einen Schatten auf David (und Salomo) wie die anderen Todesfälle im Hause Saul.[42]

Noch helleres Licht lässt der Erzähler von einer anderen saulidischen Linie her auf David fallen. Mit dem Kronprinzen Jonatan verband ihn nach der biblischen Darstellung eine anrührende Freundschaft. Von der ersten Begegnung an „liebte“ Jonatan David – so wie übrigens auch die Prinzessin Michal und gar König Saul selber und alle seine Diener und überhaupt „ganz

40 Hier wird übrigens Schimi mit einer drastischen Metapher – „toter Hund“ – belegt, die nur noch einmal in der Davidüberlieferung belegt ist: in 1 Sam 24,15, also mitten in der sog. Aufstiegsgeschichte, als Selbstbezeichnung Davids gegenüber Saul!

41 Was sich auch daran zeigt, wie prätentiös hier wie dort mit dem Begriff משיח umgegangen wird (1 Sam 26,9.11; 2 Sam 19,22) – übrigens ein Hinweis darauf, dass die beiden Salbungsgeschichten von Saul (1 Sam 9,1 - 10,16) und von David (1 Sam 16,1-13) Teil der hier verfolgten Textebene gewesen sein müssen; die Nachricht von der Salbung Davids durch die Ältesten Israels in 2 Sam 3,3 deckt den Ausdruck משיח יהוה in 2 Sam 19,22 nicht ab.

42 Die Massenhinrichtung von Sauliden in 2 Sam 21 kannte unser Erzähler offenbar nicht – oder wollte sie nicht kennen; erst die dtr Redaktion hat diese Erzählung mit dem Anhang 2 Sam 20-24 in die Davidüberlieferung eingestellt, vgl. T. Veijola, Die ewige Dynastie, 106-126. Im übrigen sei hier nochmals auf die oben begründete Vermutung verwiesen, dass der laut 1 Kön 2,36-46 hingerichtete Schimi in Wahrheit gar nicht der Benjaminit Schimi ben Gera, sondern ein hochrangiger Soldat dieses Namens (vgl. 1 Kön 1,8) war. So wichtig war unserem Erzähler die Saulidenfrage, dass er, wie bewusst auch immer, diese Fehlidentifizierung vorgenommen hat.

Israel und Juda“ ihn „liebten“.[43] Jonatans Zuneigung zu David soll so gross gewesen sein, dass er ihn gegen seinen misstrauisch gewordenen Vater in Schutz nahm, dabei sein eigenes Leben riskierte (1 Sam 20) und ihm am Ende ausdrücklich seine Thronansprüche abtrat (1 Sam 23,17). David Jobling hat gezeigt, dass die Gestalt Jonatans in der biblischen Überlieferung gleichsam das Vehikel ist, um das Königtum von Saul zu David zu transportieren.[44] Als glänzender Philistersieger betritt er die Bühne, äusserst hilfreich für seinen Vater, ihn zugleich aber in den Schatten stellend (und übrigens um ein Haar von ihm umgebracht, 1 Sam 14); als selbstloser Mittler steht er zwischen seinem Vater, dem jetzigen, und seinem Freund, dem künftigen König: dem einen nie die Loyalität, dem anderen nie die Liebe aufkündigend; als treuer Sohn fällt er schliesslich an der Seite Sauls, dabei faktisch David das Feld räumend (1 Sam 31). David weiss ihm seine Liebe in einem bewegenden Klagelied zu danken (2 Sam 1,26), und er hält das ihm gegebene Versprechen, nie einem Jonatan-Nachfahren ein Haar zu krümmen (1 Sam 20,14-16.42). Diesem Motiv geht unser Erzähler mit grosser Sorgfalt nach: Breit erzählt er, wie David den körperbehinderten Jonatan-Sohn Meribaal mit einem Lehen betraut (dem Landbesitz seines Grossvaters Saul!) und ihm im königlichen Palast eine Mensa einräumt (2 Sam 9); wie dann beim Ausbruch des Abschalom-Aufstandes Meribaal – angeblich oder wirklich – sich Hoffnungen auf das Königtum über Israel (!) macht (2 Sam 16,1-4); und wie er dann bei der Rückkehr Davids beteuert, nie derartige Gedanken gehegt zu haben, und unterwürfig bekennt: „Das gesamte Haus meines Vaters, das waren ja nichts als todeswürdige Männer für meinen Herrn, den König – und doch hast du deinen Knecht bei denen sitzen lassen, die an deinem Tisch essen“ (2 Sam 19,29). Deutlicher könnte die Legitimation des Machtwechsels von Saul auf David nicht ausgesprochen sein: und das im Munde eines Sauliden! David verzichtet im Gegenzug grossmütig auf eine schwere Bestrafung Meribaals, sondern halbiert lediglich seinen Besitz...

Makellos wie gegenüber Jonatan und seinen Nachkommen ist das Verhalten Davids auch gegenüber König Saul selbst gewesen. Mochte dieser noch so gegen ihn rasen, nie erhob er seinerseits die Hand gegen ihn, ja zweimal, als das Leben des Königs in seinen Händen lag, schonte er es in ausdrücklichem Widerspruch gegen den Rat seiner Kampfgefährten (1 Sam 24; 26). Fast noch aufschlussreicher als das Bild Davids in diesem Konflikt ist dasjenige Sauls. Saul richtet Fürchterliches an, gewiss: er schleudert seinen Spiess gegen ahnungslose Menschen, er ist zu heimtückischen Mordtaten bereit, er

---

[43] Jonatan: 1 Sam 18,1.3; 20,17; 2 Sam 1,26; Michal: 1 Sam 18,20.28; Saul: 1 Sam 16,21; Sauls Diener: 1 Sam 18,22; Israel und Juda: 1 Sam 18,16.

[44] D. Jobling, Saul's Fall.

lässt sich zu einem Massaker an wehrlosen Priestern hinreissen[45] – doch bei alledem erscheint er eher als vom Bösen Getriebener denn als das Böse Treibender. Deutlich genug wird auch gesagt, dass ihn „ein böser Geist von Jhwh her“ befallen habe.[46] Davids geradezu atemberaubendes Glück bietet ihm Anlass genug für Eifersucht und schlimme Ahnungen.[47] Er jagt David in geradezu manischer Besessenheit, lässt sich zwischendurch aber von seiner Verfolgungswut ablenken: durch Jonatan (1 Sam 19,6) und durch David selbst, als dieser ihm Beweise seiner Loyalität liefert (1 Sam 24,17-22; 26,21.25). Es ist anrührend, den König bei solcher Gelegenheit weinen zu sehen (24,17) – wohl aus Verzweiflung über die eigene Schlechtigkeit und über des anderen Gerechtigkeit. Dieser Saul ist kein böser Mensch, es ist ihm nur nicht möglich, gut zu sein. Wie er am Ende stirbt, von philistäischen Bogenschützen in die Enge und schliesslich zum Selbstmord getrieben, das ist symptomatisch für sein ganzes Leben. Könnte ein von einem Judäer gezeichnetes Lebensbild vom Erzrivalen des judäischen Dynastiegründers mehr Empathie aufweisen?

Unser Erzähler belässt es indes nicht dabei, das Geschick des saulidischen Herrscherhauses unter der Herrschaft Davids und Salomos zu schildern, er berichtet auch, wie sich das Volk von Nordisrael einerseits gegen die Davidherrschaft sträubte, sich andererseits aber auch zu ihr hingezogen fühlte. Letzteres beginnt mit der erwähnten „Liebe“ Israels (und Judas) zum jungen David. Auch später, als David vor Saul aus der Heimat hat fliehen müssen, schimmert immer wieder seine bleibende Beziehung zu Israel durch: Achisch von Gat meint, er habe sich „bei seinem Volk, bei Israel, furchtbar stinkend gemacht“ – während er doch in Wahrheit die Feinde seines Volkes bekämpfte (1 Sam 27,12). Bei der Entscheidungsschlacht, die Saul und Israel gegen die Philister verloren, war David, wiewohl damals Philistervasall, dezidiert nicht dabei (1 Sam 29). Nach der Niederlage, die er in bewegender Weise beklagte, suchte er die allertreuesten Anhänger Sauls ausserhalb Benjamins, die Leute von Jabesch in Gilead, diskret für sich zu gewinnen (2 Sam 2,4-7). Als dann Abner und Eschbaal doch versuchten, das saulidische Königtum weiterzuführen, bekämpfte es David nur auf sehr moderate Weise (2 Sam 2) und liess sich sofort auf Verhandlungen ein, als Abner ihm dazu Hand bot (2 Sam 3). Für die Ermordung Abners und Eschbaals trug er keinerlei Verantwortung (2 Sam 3f). Und als endlich die Ältesten

---

[45] 1 Sam 18,11.17-26; 19,10; 20,13; 22.

[46] 1 Sam 16,14.23; 18,10; 19,9.

[47] 1 Sam 18,9; 20,31. Das Mitgefühl für Saul steigert sich, wenn man sich vorstellt, Samuel habe ihm sein Verworfensein und das Erwähltsein eines anderen direkt ins Gesicht gesagt (1 Sam 13,14; 15,28). Auch wenn dies vermutlich dtr, also später zugesetzt ist, verschärft sich damit auf der Ebene des Endtextes die Problemlage Sauls noch erheblich.

Israels zu ihm nach Hebron kamen, um ihn zu salben, da verlangte er nicht ihre bedingungslose Unterwerfung, sondern gewährte ihnen einen Vertrag (2 Sam 5,3).[48]
Damit ist die Doppelmonarchie von Juda und Israel installiert. Der Norden bleibt aber weiterhin eine spürbar eigenständige Grösse, die David mit Respekt behandelt und die ihm trotzdem immer wieder schwere Probleme bereitet. Nachdem er seine Residenz nach Jerusalem verlegt hat, holt er die Lade – wohlgemerkt: ein altes *israelitisches* Heiligtum – in die Hauptstadt; betont sind es die Erlesenen *Israels*, die ihm dabei sekundieren (2 Sam 6,1). Als Sauls Tochter Michal, seine mittlerweile zurückgewonnene erste Gattin, ihn wegen seines Verhaltens bei der Prozession angreift, gibt er ihr zurück: „Jhwh hat mich auserwählt vor deinem Vater und vor seinem ganzen Haus, um mich zum Fürsten (נגיד) zu bestellen[49] über Israel" (2 Sam 6,21). Damit ist der Status Israels und der Sauliden unter Davids Herrschaft klar umrissen. Die uneinsichtige Michal bekommt von David keine Kinder, womit sie ein mittleres Los gezogen hat zwischen Meribaal und Schimi.
Israel als ganzes kommt wenig später im Schlusssatz des Summariums über Davids Kriege und Siege in den Blick: „David war König über ganz Israel. Und David übte beständig Recht und Gerechtigkeit an seinem ganzen Volk" (2 Sam 8,15).[50] Nicht nur nach aussen,[51] auch nach innen verschaffte er Israel Frieden. Unglücklicherweise war es dann ein Davidsohn, der Unfrieden stiftete: Abschalom liess wissen, dass David kein gerechter Richter sei, dass dagegen er, Abschalom, für Recht und Gerechtigkeit sorgen würde[52] – und so „stahl er das Herz der Männer *Israels*" (2 Sam 15,6). Der bald darauf ausbrechende Aufstand scheint, zumindest der biblischen Darstellung nach, wesentlich von (Nord-) Israel getragen gewesen zu sein.[53] „Israel und Abschalom" bezogen vor der entscheidenden Schlacht Lager in Gilead (2 Sam 17,26), Davids Kriegsvolk rückte gegen „Israel" aus (18,6), siegte, sah von einer Verfolgung „Israels" ab, und „ganz Israel floh zu seinen Zelten[54]" (18,16f; 19,9b).

---

48 Es will beachtet sein, dass David Subjekt des betreffenden Satzes ist: Er schliesst für die Israeliten den Bund.

49 על־עם יהוה dürfte zugesetzt sein (vgl. oben Anm. 27); dafür spricht nicht nur die Doppelung mit על־ישׂראל, sondern auch die Wiederholung des Gottesnamens anstelle eines Suffixes; in einem glatten Text hiesse es wohl „über sein Volk Israel".

50 Lediglich nebenbei sei bemerkt, dass die Formulierung unverkennbar an die klassische Prophetie erinnert, was für ihre zeitliche Einordnung von Belang sein dürfte.

51 In 2 Sam 10,17.19 wird David Israel zu einem neuerlichen Sieg über die Aramäer führen.

52 Die in 2 Sam 8,15 nebeneinander stehenden Wortwurzeln שׁפט und צדק tauchen auch in 2 Sam 15,4 wieder auf.

53 Nach seiner Niederschlagung lässt der Erzähler die Nordisraeliten selber sagen, sie seien es gewesen, die Abschalom zum König gesalbt hätten, 2 Sam 19,11.

54 Mit dem Qere wird Plural zu lesen sein.

Wenig später kommt es zu einem merkwürdigen Wettstreit zwischen Israeliten und Judäern um die Ehre, den siegreichen David als erste wieder empfangen und in sein Königtum einsetzen zu dürfen. Kaum von ungefähr rahmen die betreffenden Passagen (2 Sam 19,9b-16.41-44) genau die Szenen von der Wiederbegegnung Davids mit den Sauliden Schimi und Meribaal (2 Sam 19,17-31[55]) und leiten zur Erzählung vom Aufstand des Scheba ben Bichri (2 Sam 20,1-22) über. Dieser „Umstürzler"[56], bezeichnenderweise ein Benjaminit (20,1), bewirkt durch seinen berühmten Aufruf „Jedermann zu seinen Zelten, Israel!" die Sezession des Nordens vom Süden: „Und es stiegen alle Israeliten von David weg hinter Scheba ben Bichri her, während die Judäer sich an ihren König hefteten" (20,2). Historisch gesehen, haben die Nordstämme möglicherweise gar nicht ein anderes Königtum installieren, sondern eine nichtstaatliche Organisationsform repristinieren wollen.[57] David lässt diese Bestrebungen umgehend zertreten: nicht durch das judäische Milizheer, das nicht schnell genug zur Stelle ist, sondern durch die Söldner unter Abischai und Joab. Bei dieser Gelegenheit meuchelt Joab Amasa, den Abschalom zu seinem Heerführer und den David zum Nachfolger Joabs erkoren hatte (2 Sam 17,25; 19,14). So räumt die judäische Camerilla alles beiseite, was sich ihr vom Norden her[58] in den Weg stellt. Ein grosses Blutvergiessen unter den Separatisten lässt sich allerdings vermeiden, indem es Joab im Zusammenspiel mit einer „weisen" Frau gelingt, des Kopfes allein des Scheba habhaft zu werden.

Damit ist vorerst Ruhe in Nordisrael eingekehrt. Die Salomoüberlieferung zeichnet das Netz von Provinzen auf, das dieser König zwecks Erhebung von Naturalsteuern über den Norden gezogen habe (1 Kön 4,7-19). Zwar folgt darauf die Behauptung, „Juda und Israel" seien unter Salomos Herrschaft zahlreich und fröhlich gewesen (1 Kön 4,20), doch erfahren wir bald, der König habe zur Durchführung seiner grossen Bauvorhaben aus „ganz Israel Fronarbeiter" ausgehoben (1 Kön 5,27) – just der Umstand, an dem hernach die Doppelmonarchie zerbrach. Ist es ein Zufall, dass der Sezessionsruf dann fast wörtlich derjenige sein wird wie beim Scheba-Aufstand (1 Kön 12,16, vgl. 2 Sam 20,1)?[59] Tatsächlich ging am Ende „Israel zu

---

55 In 19,32-40 schiebt sich noch die Unterredung mit Barsillai dazwischen, die hier wie in 2 Sam 16 mit den Saulidenszenen kompositorisch eng verknüpft ist und sicher zeigen soll, wie generös David mit einem wirklich Edlen umzugehen weiss.

56 Der Ausdruck איש הבליעל wurde in 2 Sam 16,7 von Schimi gegen David gebraucht, hier aber vom Erzähler auf Scheba angewandt; das verrät einiges über seinen Standort.

57 So F. Crüsemann, Widerstand, 104-111.

58 Zwar ist Amasa nicht Nordisraelit, sondern Ismaeliter, immerhin aber militärischer Führer des 'nördlichen' Aufstandes unter Abschalom.

59 In der Komposition der Davidgeschichte spielt das Prinzip der bewusst angelegten (und nicht etwa literarkritisch auszuwertenden!) Doppelung eine wichtige Rolle. Nur einige

seinen Zelten" (1 Kön 12,16) und „wagte Aufruhr gegen das Haus David bis auf diesen Tag" (1 Kön 12,19).
M.E. kann kaum ein Zweifel daran sein, dass wir an all den betrachteten Stellen die Handschrift ein und desselben Autors vor uns haben. Er, der das Auseinanderbrechen der vereinten Monarchie unverkennbar mit Zorn und Trauer beschreibt, hat auch ihre Anfänge unter (Saul und) David und die verschiedenen Krisen beschrieben, die sie erschütterten. Seine Botschaft in dieser Sache liesse sich etwa so zusammenfassen: Das Königtum Sauls war ein respektgebietendes, letztlich aber zum Scheitern verurteiltes Unternehmen. David war der richtige Mann, um Juda und Israel zu einen und auf ungeahnte Höhen zu führen. Die Verschiebung der Gewichte vom Norden auf den Süden ging nicht ohne Schmerzen vor sich; vor allem das Haus Saul musste schwer bluten – doch war in keinem Fall David ursächlich für diese Leiden, sondern entweder eigenmächtige Untergebene oder gewalttätige Fremde oder die Sauliden selbst. Mehrfach begehrte Israel gegen die Davidherrschaft auf: nicht zu seinem Vorteil. Nach David allerdings wurden die Pressionen auf den Norden in unvernünftiger Weise verstärkt, bis sie unter Rehabeam zum Bersten der Personalunion führten.
Eine solche Botschaft könnte man unter Umständen im Königreich Juda bald nach der Reichsteilung situiert denken. Doch war in Juda der Schmerz über den Verlust des Nordens zunächst so gross[60] und war bald danach die Abhängigkeit von Israel derart erdrückend,[61] dass ein so gelassen-grossmütiges Verständigungsangebot, wie es unsere Geschichtsschreibung dem Norden macht, zu jener Zeit schwer vorstellbar und wenig glaubhaft wirkte. Kommt hinzu, dass der literarische und historische Horizont des Werkes sehr weit, seine Sprache ausdifferenziert und überdies schon prophetisch beeinflusst ist. So bietet sich an, mit der Datierung in das achte, evtl. sogar in das siebte Jahrhundert hinunterzugehen. Gegen die Assyrer geriet der Norden wieder in ähnliche und noch schwerere Bedrängnis wie einst gegen die Philister, am Ende war er wieder besiegt, sein König getötet, Volk und

---

besonders augenfällige Beispiele seien hier aufgeführt: zweimal wirft Saul den Spiess nach David (1 Sam 18,11; 19,10), zweimal verschont David Saul (1 Sam 24; 26), zweimal sucht David zu den Philistern überzulaufen (1 Sam 21,11-16; 27), zwei-, sogar dreimal wird das Siegeslied der Frauen auf Saul und David zitiert (1 Sam 18,7; 21,12; 29,5), zwei Ratgeber ringen mit ihren Vorschlägen um die Gunst Abschaloms (2 Sam 16f), zwei Boten überbringen David die Nachricht vom Ausgang der Abschalom-Schlacht (2 Sam 18,19-32), zwei Davidsöhne gerieren sich in ganz ähnlicher Weise als Kronprinzen und scheitern (2 Sam 15,1; 1 Kön 1,5). So könnte durchaus die Doppelheit der Sezessionsparole in 2 Sam 20,1 und 1 Kön 12,16 kompositionell beabsichtigt sein.

60 Vgl. nur die vielen Notizen von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Süd und Nord in 1 Kön 14f.

61 Man denke nur an die drückende Überlegenheit der Omriden, die Juda fast als Vasall des Nordens erscheinen lässt (z.B. 2 Kön 3; 9), und dann wieder an das prompte Einschwenken Judas auf die antiomridische Linie Jehus (2 Kön 11).

Land der Willkür fremder Eroberer hilflos ausgeliefert. Sicher nachgewiesen ist mittlerweile ein breiter Flüchtlingsstrom vom Norden in den Süden im Zusammenhang mit den Ereignissen von 722. Dies erklärte gut die Aufnahme unverkennbar nordisraelitischen Überlieferungsmaterials (etwa über Sauls Aufstieg, Herrschaft und Tod) in unsere Geschichtsschreibung. Dies erklärte auch die geradezu werbende Apologetik, mit welcher das davidische Herrscherhaus gegen den Verdacht in Schutz genommen wird, den Niedergang des Nordens nicht nur tatenlos verfolgt, sondern aktiv mitbetrieben[62] und sogar bei Königsmorden die Hand im Spiel gehabt zu haben.[63] Befänden wir uns hier auf einer richtigen Spur, dann wäre die Botschaft des Geschichtswerkes über die frühe Königszeit möglicherweise eine sehr konkrete: Ihr Nordisraeliten habt vom Hause Davids nichts zu befürchten, aber viel zu erhoffen! Lasst uns frühere Fehler eingestehen, ungerechtfertigte Verdächtigungen aber aufgeben und tiefverwurzeltes Misstrauen ablegen – und gemeinsam eine neue Zukunft suchen!

2.2. Das Davidbild des Erzählwerkes

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Sauliden und Davididen, zwischen Israel und Juda durchzieht, so sahen wir, die gesamte biblische Überlieferung von den drei ersten Königen Israels. Über sehr viele Stellen ist auch der Textbereich, der herkömmlich der Thronfolgegeschichte Davids zugerechnet wird, in diese Thematik hineinverflochten. Ist es so, dann wäre das wohl das Ende der Thronfolgegeschichte (und dafür vielleicht der Anfang eines vordtr Geschichtswerkes über die frühe Königszeit).
Dieser Schluss könnte freilich voreilig sein. Die im vorigen Abschnitt wiedergegebenen Beobachtungen bewegen sich, was die Thronfolgegeschichte angeht, fast ausschliesslich in Textbereichen, die bei diachron arbeitenden Exegeten schon seit längerem im Verdacht stehen, sekundäre Nachträge zu sein. Timo Veijola hat die Meribaal-Erzählung 2 Sam 9,[64] und François Langlamet hat die von ihm so genannten benjaminitischen Episoden insge-

---

[62] Es sei daran erinnert, dass im sog. syrisch-efraimitischen Krieg (734/33 v.Chr.) Juda und Israel tatsächlich im Krieg miteinander gelegen haben, vgl. 2 Kön 16,5-9; Jes 7,1-17. Dass Jesaja in 7,17 die Reichsteilung als herausragendes Unglücksdatum der israelitisch-judäischen Geschichte beschwört, zeigt, dass in jener Zeit mancherorts über das Neben- und Gegeneinander der beiden Bruderstaaten seit 926 v.Chr. intensiv nachgedacht wurde.

[63] Vielleicht hängt die Nervosität, die man im nördlichen Reichsheiligtum Bethel gegen staatskritische Reden eines judäischen Propheten namens Amos zeigte (Am 7,10-17), mit derartigen Befürchtungen zusammen. Thronstürze und Königsmorde scheinen dem Königreich Israel systemimmanent gewesen zu sein und häuften sich gegen Ende seines Bestehens zusehends.

[64] T. Veijola, David und Meribaal.

samt als im jeweiligen Kontext sekundär zu erweisen versucht.[65] Auch wenn dabei der weite, von 1 Sam 9 bis 1 Kön 12 reichende Kontext dieser Textstücke kaum erkannt wurde,[66] könnten derartige literarkritische Operationen doch geeignet sein, das Ende der Thronfolgegeschichte zu verhindern oder wenigstens hinauszuzögern. Freilich hätte diese dabei erhebliche Substanzverluste hinzunehmen. Nimmt man hinzu, dass Ernst Würthwein[67] noch eine Reihe von Texten abzuheben unternommen hat, die das Davidbild aufhellen und dafür das des Generals Joab und des Beraters Ahitofel einschwärzen sollen, dann zeichnet sich eine vehement dynastiekritische, vielleicht sogar königtumskritische Grundversion der Thronfolgegeschichte ab. Sie hätte allerdings nicht nur rund die Hälfte des Textumfangs, sondern auch einen Grossteil der Erzählkunst eingebüsst, die Leonhard Rost ihr einst zugesprochen hatte. Was bliebe etwa von der grossartigen Darstellung des Abschalom-Aufstands, wenn nicht nur die benjaminitischen Episoden wegfielen, die sich in chiastischem Aufbau um die Kernerzählung legen (2 Sam 16 + 19), sondern in deren Gefolge wohl auch der Scheba-Aufstand (2 Sam 20), auf der anderen Seite der grosse Auftritt der 'weisen Frau von Tekoa', der freilich Joab belastet (2 Sam 14), und im Zentrum der packende Beraterwettstreit, in dem bekanntlich Ahitofel gegen Davids Agenten Huschai den kürzeren zieht (2 Sam 17)!?
Es blieben im wesentlichen nur die Amnon-Tamar-Affäre (2 Sam 13), der Beginn von Abschaloms Aufstand und Davids Rückzug (2 Sam 15) sowie das Ende Abschaloms und Davids Reaktion darauf (2 Sam 18,1 – 19,9). Notfalls hätte man – bzw. hätte die Thronfolgegeschichte – mit solchen Redimensionierungen zu leben. Doch unglücklicherweise erzwingen unsere Einsichten zur Schichtung von 2 Sam 11f und 1 Kön 1f noch weitere (und dann wohl tödliche!) Einschnitte – oder aber die Aufgabe dieses operativen Verfahrens. Von der Bearbeitungsschicht in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f her laufen nämlich vielfältige Verbindungen mitten in das noch verbleibende Lebenszentrum der Thronfolgegeschichte hinein.
Natan erzählt David eine Parabel, von der dieser freilich denkt, es sei ein Rechtsfall. Darin ist von einem armen Mann und seinem einzigen Schäfchen die Rede, das „von seinem Bissen ass“ (אכל), „aus seinem Becher trank“ (שתה), „auf seinem Schoss lag“ (שכב) und ihm „wie eine Tochter war“ (כבת), bis dann der reiche Nachbar kam und es ihm „wegnahm“ (לקח) und seinem

---

[65] F. Langlamet, David et la maison de Saül, 36-46.

[66] Dieses Urteil gilt für Veijola nur bedingt, sofern er für die auch von ihm in 1 Kön 1f isolierte sekundäre Textebene dtr Ursprung deklarierte – was natürlich zur Annahme eines noch viel weiteren Horizontes führte, m.E. aber nur in kleineren Teilen überzeugend gelungen ist.

[67] S. Anm. 31.

Gast vorsetzte (2 Sam 12,3f). Dass hier Anspielungen auf die voraufgegangene David-Batscheba-Urija-Affäre vorliegen – schon auf den Namen der Frau, der mit בת gebildet ist, aber auch darauf, dass David sie „nahm" (לקח)[68] und bei ihr „lag" (שׁכב, 2 Sam 11,4), sowie darauf, dass sich ihr Gatte dann weigerte, zu ihr zu gehen, zu „essen" und zu „trinken" und bei ihr zu „liegen" (אכל, שׁתה, שׁכב, 2 Sam 11,11) –, das ist längst beobachtet, entspricht ja auch der hintersinnigen Absicht der Parabel und kann als das hohe Vermögen des hier tätigen Ergänzers gedeutet werden, sich in den vorgegebenen Erzählrahmen feinsinnig einzufügen. Nun sind aber dieselben sprachlichen Fäden auch zur anderen Seite hin, in die Amnon-Tamar-Abschalom-Affäre, ausgespannt. Der liebeskranke Amnon lockt Tamar unter dem Vorwand in sein Haus, dass er nur gesund werden könne, wenn er Speise von ihrer Hand zu „essen" bekomme (אכל in 13,5.9.11); Amnon „liegt" in seinem Bett und schliesslich bei Tamar (שׁכב in 13,5.6.8.11.14).
Dass nicht nur die Parabel des Natan, sondern auch die Amnon- Abschalom-Geschichte auf die David-Batscheba-Geschichte hin erzählt sind, verraten weitere sprachliche Indizien. Batscheba war אשׁה טובת מראה מאד (2 Sam 11,2), Tamar war יפה (13,1), Abschalom ein איש־יפה (14,25) und Adonija wieder טוב־תאר מאד (1 Kön 1,6b). Mit der letzten Stelle, die 2 Sam 11,2 ganz nah ist, befinden wir uns in der Bearbeitungsschicht von 1 Kön 1f. Deren weiter – und übrigens höfischer – Horizont wird daran sichtbar, dass schon zuvor Saul als טוב (1 Sam 9,2), David als עם־יפה עינים וטוב ראי (1 Sam 16,12), als איש תאר (1 Sam 16,18) und noch einmal als עם־יפה מראה (1 Sam 17,42), dass schliesslich Abigajil als טובת־שׂכל ויפת תאר (1 Sam 25,3) vorgestellt worden sind.
Es gibt weitere durchgehende sprachliche Züge, welche die Batscheba- und die Tamar-Geschichte verbinden: Beide Frauen „gehen" – offensichtlich arglos – zu dem Mann hinein, der ihnen dann Gewalt antun wird (בוא אל in 2 Sam 11,4; 13,10.11): übrigens beide, nachdem David zu ihnen „geschickt" hat (שׁלח in 2 Sam 11,4; 13,7) – so wie er dann Amnon zum Fest Abschaloms und damit in den Tod „schicken" wird (2 Sam 13,27). Über dessen Gewalttat ist der König genauso erzürnt wie über die eigene, die Natan ihm verdeckt vor Augen gemalt hat (חרה [אף] מאד in 2 Sam 13,21; 12,5). Mit dieser letzten Stelle aber befinden wir uns wieder in der Bearbeitungsschicht von 2 Sam 11f.
Das aber bedeutet: Der Bearbeiter hat die alte Batscheba-Salomo-Geschichte in 2 Sam 11f und 1 Kön 1f gewissermassen als Rahmen benutzt und in sie die Amnon-Abschalom-Geschichte eingearbeitet. Gerade dadurch wurde erst

---

[68] Der Ausdruck meint in 2 Sam 11,4 „und er liess sie (Batscheba) holen", in 12,4 dagegen prägnant „und er nahm (das Schaf) weg". Die leichte Bedeutungsverschiebung birgt eine Interpretation.

eine Thronfolgegeschichte in dem Sinn geschaffen, dass jetzt über das Schicksal nicht mehr nur eines, sondern dreier älterer Brüder berichtet wird, an denen vorbei Salomo auf den Thron gelangt ist.

Was in all diesen Geschichten in beunruhigender Weise zutage tritt, ist die Verwicklung Davids in die grausamen und blutigen Vorgänge in seinem Hause. Die alte Erzählung über den Batscheba-Urija-Skandal hatte in dieser Hinsicht das Fanal gesetzt. Unser Bearbeiter konnte und wollte den tiefschwarzen Schatten, der hier auf das Bild seines Helden fiel, nicht wegretuschieren. Im Gegenteil, indem er weitererzählte von Amnon und Abschalom und dann wieder von Adonija und Salomo, zeigte er auf, wie Davids Untat immer neues Unheil aus sich entliess.

Die rabbinischen Ausleger brachten die vier nach dem Batscheba-Urija-Skandal zu Tode gekommenen Davidsöhne in Verbindung mit dem vom Vater einst gefällten Urteilsspruch, dass der herzlose Mann aus Natans Gleichnis vierfachen Ersatz zu leisten habe. Diese Rechnung ist gewinnend, aber kaum richtig, besteht doch die 'materielle' Ersatzleistung Davids in der Wegnahme seiner Nebenfrauen durch Abschalom (vgl. 2 Sam 12,11; 17,21f; 20,3),[69] während das von ihm gefällte Todesurteil mit dem Tod des einen, des erstgeborenen Sohnes der Batscheba abgegolten sein sollte (2 Sam 12,13-23).[70] Immerhin aber hatte Natan dem König angedroht, das Schwert werde auf ewig nicht von seinem Haus weichen (2 Sam 12,10a), und diese Ankündigung erfüllte sich auf schreckliche Weise.

Am literarischen Ursprung dieser Unheilsgeschichte steht die alte Batscheba-Salomo-Geschichte. Der Gesamterzähler hat sie seiner Leserschaft nicht vorenthalten wollen: offenbar in der Überzeugung, dass auch tiefschwarze Flecken das Bild des grossen Königs David nicht einschwärzen, ihm im Gegenteil zusätzliche Kontur und Glaubwürdigkeit verleihen konnten. Kein Mensch ist unfehlbar, auch ein König nicht, nicht einmal David. Und selbst ein David, wenn er sich verfehlt hat, muss sich prophetischem Urteil beugen und seine Schuld büssen. Indem David das tut, wird er selbst im tiefen Fall zum Vorbild aller Menschen, die nicht von sich zu sagen wagen, sie würden nie fallen.

Doch ist David in der biblischen Darstellung ja keineswegs nur Paradigma im Negativen, sondern viel mehr noch im Positiven. Das gilt für den Stoff

---

[69] Dieses Motiv findet wiederum seine Entsprechung in weit entfernten Textbereichen: Das Zerwürfnis zwischen Abner und Eschbaal entzündet sich an Rizpa, einer Nebenfrau Sauls, dasjenige zwischen Salomo und Adonija an Abischag, einer Quasi-Nebenfrau Davids (2 Sam 3; 1 Kön 2). Nebenfrauen eines Königs sind in den Augen dieses Autors streng zu hütende Symbole der königlichen Macht.

[70] Dass es Jhwh war, der dieses Kind „schlug" (2 Sam 12,15), hat eine einzige und sehr dichte Parallele darin, dass es laut 1 Sam 25,38 Jhwh war, der Nabal „schlug", so dass er starb.

der sog. Aufstiegsgeschichte nicht anders als für den der sog. Thronfolgegeschichte. Abgesehen einzig von der Affäre um Batscheba und Urija verhält sich David, wiewohl oft genug angefeindet und angefochten, vorbildlich. Gegenüber seinen Söhnen Amnon und Abschalom, auch Adonija, ist er zwischen Strenge und Liebe hin- und hergerissen – wer will es ihm, zumal nach dem, was vorgefallen ist, verdenken? Die undurchsichtigen bis unbotmässigen Benjaminiten behandelt er korrekt bis grossmütig. Die politisch-militärischen Anschläge auf sein Reich meistert er mit Klugheit und Härte. Von der weisen Frau aus Tekoa, die Joab geschickt hat, lässt er sich überwinden, aber nicht täuschen. Joab und Abischai, den Gewaltmenschen, steht er ablehnend, aber letztlich machtlos gegenüber; sein Versuch etwa, Joab durch Amasa abzulösen, endet mit der Ermordung des Letzteren. Es ist wie in der Aufstiegsgeschichte: Links und rechts von David sinken reihenweise Feinde und Gegner dahin, ihn aber trifft daran keine erkennbare, meist sogar: erkennbar keine Schuld.

Das erregendste Beispiel ist der Tod seines Sohnes Abschalom. Die Erzählung tut alles, um David als dafür nicht Verantwortlichen, sondern darunter Leidenden darzustellen. Dass Abschalom nach dem Brudermord nicht auf ewig verfemt bleiben konnte, dafür werben nicht nur die Frau von Tekoa und Joab, sondern mit ihnen der Erzähler um Verständnis. David ist zu arglos, um zu merken, wie Abschalom gegen ihn intrigiert und schliesslich in Hebron den Staatsstreich einleitet. In grosser Eile muss er fliehen, versäumt aber nicht, in Jerusalem Fäden zu ziehen, über die sein Sohn stürzen – aber doch keineswegs zu Tode stürzen soll. Vor der Entscheidungsschlacht im Gebirge Efraim (an der David nicht auf eigenen Wunsch, sondern auf Veranlassung seiner Soldaten nicht persönlich teilnimmt!) ermahnt er seine Truppenführer nachdrücklich, das Leben seines Sohnes zu schonen (2 Sam 18,1-5).[71] Als ihn dann doch die Nachricht von dessen Tod erreicht, packen ihn rasender Schmerz und bodenlose Trauer, wie sie erschütternder kaum beschrieben werden könnten (2 Sam 19,1-5). Still wie das erschrockene Kriegsvolk treten wir Lesende neben einen gebrochenen Mann: ecce homo!

Wir richten unser Augenmerk auf eine der kunstvoll gestalteten Einzelszenen, welche die Abschalom-Erzählung auszeichnen. Nach dem Sieg der Truppen Davids und dem Tod Abschaloms laufen zwei Boten um die Wette, wohl wissend, dass sie eine Freudenbotschaft (בשׂר) und eine Todesnachricht zugleich zu überbringen haben. David ruft, als ihm der erste,

[71] Diese Szene etwa als sekundär aus dem Text entfernen zu wollen, geht nicht an: Sogar der einfache Soldat, der Abschalom im Baum hat hängen sehen, weiss von dem Befehl des Königs (18,12f); und nachdem er sich über den Tod des Sohnes gefasst hat, wird David „im Tor" sitzen und das Kriegsvolk vorüberdefilieren lassen, wie er es bei dessen Auszug in die Schlacht tat (vgl. 18,4 mit 19,9).

Ahimaaz ben Zadok, gemeldet wird: „Das ist ein guter Mann, und mit einer Freudenbotschaft kommt er" (2 Sam 18,27). Mit fast den gleichen Worten wird später Adonija den Jonatan ben Abjatar empfangen (in der Abschalomgeschichte gleichsam der Zwilling des Ahimaaz[72]!), als der die neuesten Nachrichten aus Jerusalem bringt – und auch dieser Bote wird eine Schreckensbotschaft verkünden (1 Kön 1,42). Wer wollte bezweifeln, dass die beiden Szenen zusammenhängen und von der gleichen Hand stammen, die aber hier die Hand eines Ergänzers, dort die des Haupterzählers ist?
Genaue Betrachtung lohnen die Botenaussagen im einzelnen. Ahimaaz meldet sich bei Joab mit den Worten: „Ich möchte laufen und dem König die frohe Kunde bringen, dass Jhwh ihm Recht verschafft hat *vor der Hand seiner Feinde*" (2 Sam 18,19). Später verkündet er dann David den Sieg seiner Truppen mit den Worten: „Gepriesen sei Jhwh, dein Gott, der preisgegeben hat die Männer, die ihre *Hand wider meinen Herrn, den König, erhoben* haben" (2 Sam 18,28). Davids Frage nach dem Ergehen Abschaloms beantwortet er ausweichend. Der zweite Bote antwortet auf eben diese Frage immer noch gewollt undeutlich, für David aber deutlich genug: „Wie dem jungen Mann [Abschalom] soll es den *Feinden meines Herrn, des Königs* ergehen" (2 Sam 18,32). Die hier gebrauchte Terminologie ist innerhalb der Davidüberlieferungen besetzt. איב ist ein Leitwort in einem ausgedehnten Abschnitt der sog. Aufstiegsgeschichte. Früh schon wird „Saul zum *Feind* Davids – für allezeit" (1 Sam 18,29). Mit allen Mitteln versucht er, das Leben seines Widersachers auszulöschen. Als seine Tochter Michal David zur Flucht verhilft, herrscht er sie an, sie habe seinen „Feind" laufen lassen (1 Sam 19,17). Folgerichtig rechnen sowohl Davids Kampfgefährten (1 Sam 24,5; 26,8) als auch Saul selber (1 Sam 24,20) damit, auch David trachte seinem „Feind" Saul nach dem Leben. Sie werden eines besseren belehrt: David verschont Saul zweimal, macht sich also nicht des Sakrilegs schuldig, zum Feind des gesalbten Königs geworden zu sein. Genau dies aber tut Saul, und so ist es mindestens doppelsinnig, wenn Jonatan davon spricht, einst werde Jhwh „die Feinde Davids ausrotten" (1 Sam 20,15f). Der reiche, aber törichte Nabal, den David ebenfalls als seinen „Feind" einstuft (1 Sam 25,22),[73] wird zum Exempel dafür, wie Gott Feindschaft gegen seinen Erwählten straft: am Ende „schlägt" er ihn, „so dass er stirbt" (1 Sam 25,38). Wieder ist es doppelsinnig, wenn diesmal Abigajil, Nabals Gattin, vor Davids Ohren den Wunsch ausspricht, Gott möge „das Leben deiner Feinde wegschleudern" (1 Sam 25,29); sie redet dabei faktisch von ihrem Mann[74]

---

72 Vgl. 2 Sam 15,27; 17,15-22.

73 Dass Nabal im Grunde ein Double zu Saul ist, haben andere erkannt und hilfreich ausgedeutet: J.D. Levenson, 1 Samuel 25.

74 Einmal tut sie dies sogar ausdrücklich: in 25,26.

und von Saul – und, wie wir jetzt erkennen, vorgreifend auch schon von Abschalom. Das Leben aller dieser Feinde Davids erlosch, ohne dass David es selbst hätte auslöschen müssen. Das ist denn auch die Lehre, welche die kluge Abigajil dem David vermittelt und welche er Zeit seines Lebens beherzigt: dass er nicht „in Blutschuld geraten" und sich gegen seine „Feinde" auf keinen Fall „mit eigener *Hand* helfen" darf (1 Sam 25,26, vgl. dagegen die oben zitierten Stellen 2 Sam 18,19.28).

Wir sind hier eines Sprach- und Gedankenzusammenhangs ansichtig geworden, der sich von der sog. Aufstiegsgeschichte her mitten hinein in die sog. Thronfolgegeschichte zieht. Das Ende der Erzählung vom Abschalom-Aufstandes *ohne* die Botenszene in 2 Sam 18 lässt sich nicht denken. Das Motiv der Unschuld Davids, diesmal am Tod seines Sohnes und „Feindes" Abschalom, sitzt im Urgrund der Abschalomgeschichte – wie dann wohl auch sein Edelmut gegenüber Barsillai, Meribaal und sogar Schimi. Dies aber bedeutet, dass die sog. Thronfolgegeschichte von Anfang an eine prodavidische Tendenz verfolgte, die sie mit der sog. Aufstiegsgeschichte verbindet. Wenn die Färbung dieser beiden Textbereiche dann doch unterschiedlich zu sein scheint und der junge David strahlender wirkt als der alternde, kann dies zum einen an der bewussten künstlerischen Gestaltung des Gesamterzählers liegen, zum anderen an den von ihm aufgenommenen Materialien. Vielleicht gab es eine Amnon-Abschalom-Novelle (eine eher knappe freilich und kaum mehr sicher rekonstruierbare), jedenfalls aber gab es die düstere Batscheba-Salomo-Erzählung, die allein schon, trotz der ihr zuteilgewordenen Bearbeitung, für eine eher düstere Kolorierung der späten Jahre Davids sorgte. Und wer sagt, dass unserem Autor diese Tönung nicht durchaus recht war? War er doch kein Propagandist, sondern ein nachdenklicher Mann, der zeigen wollte, dass die Bäume keines Menschen, keines Königs – Davids nicht und auch Salomos und Sauls nicht – in den Himmel wachsen. Dort führt ein anderer das Regiment. Von ihm bzw. dem von ihm in unserem Erzählwerk gezeichneten Bild soll nun abschliessend noch die Rede sein.

2.3. Die Vorstellung vom Handeln Gottes in dem Erzählwerk

Gerhard von Rad hatte einst, ausgehend von der Untersuchung Rosts, sehr viel Nachdruck auf die wenigen, aber von ihm für entscheidend gehaltenen theologischen „Deutestellen" der sog. Thronfolgegeschichte gelegt. Zwei von ihnen gehören nach unserer Analyse zur Bearbeitungsschicht der Salomo-Batscheba-Geschichte: „Es war böse in den Augen Jhwhs, was David getan hatte" – der Ehebruch mit Batscheba nämlich und der Mord an Urija (2 Sam 11,27b) –, und „Jhwh liebte Salomo" vom Augenblick seiner Geburt an (2 Sam 12,24bß).

Dass die „Liebe" (אהב) als von Menschen David zugewendete in der sog. Aufstiegsgeschichte eine wichtige Rolle spielt, wurde bereits erwähnt; es scheint nicht von ungefähr, dass jetzt hier, am hochbelasteten Anfang des Lebens Salomos, Gott selber als Subjekt der Liebe zum künftigen König aufgeboten wird.
Auch die Begrifflichkeit von „Gut" und „Böse" hat in der sog. Aufstiegsgeschichte etwas wie Leitwortfunktion. Auf einige Stellen sind wir schon gestossen: „Wer lässt seinen Feind gehen auf *gutem* Wege?" (David tut das!, 1 Sam 24,20[75]), und: Davids Feinde „trachten" ihm gegenüber nach dem „Bösen" (1 Sam 25,26, von Abigajil auf Nabal gemünzt), während nach Abigajils Prognose an David „nichts Böses gefunden wird dein Leben lang" (1 Sam 25,28). Ein einziges Mal hat dann David aber doch einen Menschen, der ihm störend im Weg stand, wie einen Feind behandelt und ihm „Böses" getan – und damit prompt Jhwh auf den Plan gerufen, der ihm durch Natan ankündigt: „Siehe, ich werde gegen dich Böses aufstehen lassen aus deinem Hause" (2 Sam 12,11). Die alte Batscheba-Salomo-Geschichte hatte auch schon vom „Bösen" geredet, aber bezeichnend anders: David liess Joab ausrichten, der Verlust einiger Männer vor Rabba Ammon (unter denen auch Urija war) solle „nicht böse (bzw. schlimm) sein in deinen Augen" (2 Sam 11,25). Diese zynische Äusserung muss unseren Bearbeiter, der, wie gezeigt, viel über Gut und Böse nachgedacht hat,[76] über die Massen empört haben, so dass er ihr die passende Antwort erteilte: Es war „böse in den Augen *Jhwhs*, was David getan hatte" (2 Sam 11,27b).
Hiermit ist die dritte Deutestelle in 2 Sam 17,14 sprachlich eng verknüpft. Nachdem Huschai seinen vergifteten Vorschlag unterbreitet hat, finden „Abschalom und jedermann in Israel: *Gut* ist der Rat Huschais, [besser] als der Rat Ahitofels. Jhwh hatte es angeordnet, dass der *gute* Rat Ahitofels scheiterte, weil Jhwh nämlich das *Böse* über Abschalom bringen wollte." Ernst Würthwein hat diesen theologischen Erzählerkommentar für sekundär erklärt[77] – mit literarkritisch vertretbaren und dennoch sachlich nicht überzeugenden Gründen. Entfällt nämlich die Nötigung, eine 'böse' alte Thronfolgegeschichte von einer 'guten' Überarbeitung zu trennen, ist vielmehr die Abschalomerzählung schon in ihrem Kern davidfreundlich (und damit notwendig abschalomkritisch), dann ist nicht einzusehen, warum dieser prodavidische Kommentar – mitsamt dem ganzen Rat Huschais, um den es doch sehr schade wäre! – für die ursprüngliche Erzählung entfallen sollte.

---

[75] Hier schliesst Saul gleich noch den Wunsch an: „Möge Jhwh dir Gutes zurückgeben für das, was du mir heute getan hast."

[76] Vgl. die Belege 1 Sam 24,12; 25,21.30.31; 26,18; 2 Sam 3,36.39; 16,12; 18,27; 1 Kön 1,42.47.

[77] S. Anm. 31.

Würthweins strengem Zugriff wäre auch ein anderer, Gott und David positiv aufeinander beziehender Passus wieder zu entziehen. Die weise Frau von Tekoa, deren Entfernung aus der Thronfolgegeschichte übrigens ebenfalls eine schmerzliche Lücke hinterliesse, antwortet David, als der hinter ihrem raffinierten Spiel Joab als Drahtzieher vermutet, mit einem starken Kompliment: „Mein Herr ist weise, vergleichbar der Weisheit des Engels Gottes, so dass er alles auf Erden weiss“ (2 Sam 14,20). Dass der Bearbeiter der Salomo-Batscheba-Geschichte das Stichwort von der Weisheit auch auf Salomo anwendet (1 Kön 2,6.9) und damit eine Brücke hinüber zur Salomoüberlieferung schlägt, wurde schon erwähnt. Hier ist die Anwendung dieses Motivs auf David hervorzuheben. In 2 Sam 19,28 sagt Meribaal zu David: „Mein Herr, der König, ist wie der Engel Gottes – tue, was *gut ist in deinen Augen.*“ Ähnlich erklärt der Soldat, der Abschalom im Baum hatte hängen sehen, aber seine „*Hand* nicht ausstrecken wollte gegen den Sohn des Königs“, dass „vor dem König ja nichts verborgen“ bleibe (2 Kön 18,12f). Spätestens hier sind wir mitten im Herzen der sog. Thronfolgeerzählung: ein Beweis mehr dafür, dass deren Zerlegung in frühere und spätere Textschichten undurchführbar ist.

Der Gesamterzähler hat sein theologisches Urteil über David noch einmal besonders deutlich in seinen Kommentaren zur Erzählung von der Machtergreifung Salomos zur Geltung gebracht. Die betreffenden Sätzchen entfalten ihr volles Gewicht erst, wenn man ihre Einbindung in die Gesamterzählung wahrnimmt. Benaja – ausgerechnet er! – darf Salomo den Wunsch zusprechen: „Wie Jhwh mit meinem Herrn, dem König, gewesen ist, so möge er auch mit Salomo sein!“ Die Mitseins-Formel zieht sich wie ein roter Faden durch die sog. Aufstiegsgeschichte,[78] und dieser Faden wird jetzt wieder aufgenommen und in die Salomogeschichte hinübergeführt. Desgleichen haben die verschiedenen Bemerkungen über die Treue Gottes zu der von ihm gegebenen Verheissung eine lange Vorgeschichte. Schon Abigajil hatte David in geradezu prophetischer Weise vorausgesagt: „Gewiss wird Jhwh meinem Herrn ein festes Haus machen“ (1 Sam 25,28). Natan hat es dann David zugesprochen: „Jhwh will dir ein Haus machen“, indem er einen seiner Nachkommen „aufrichtet“ und „sein Königtum befestigt“ (2 Sam 7,11b.12).[79] Mit den feierlichen Worten: „So wahr Jhwh lebt, der mich befestigt und auf den Thron meines Vaters David gesetzt und mir ein Haus gemacht hat, wie er es sagte“ eröffnet Salomo – den Befehl zur Hinrichtung

---

[78] Z.B. 1 Sam 16,18; 17,37; 18,12.28; 2 Sam 8,6.14.

[79] Nach meiner Analyse David, Saul und die Propheten, 114-136 gehört dieser Passus zum vor-dtr Bestand der Natanweissagung, genauer: zu dem Textstratum, durch das eine feststehende prophetische Inthronisationsformel in den hiesigen geschichtlichen Kontext eingepasst wird.

Adonijas (1 Kön 2,24). Und der Abschlusssatz des Erzählers lautet: „Das Königtum Salomos war fest geworden in der Hand Salomos" (1 Kön 2,46). Wir dürfen aufatmen: *hominum confusione dei provisione* haben die Wirren um die Nachfolge Davids ein gutes Ende gefunden. Es ist dies nicht das Ende der Thronfolgegeschichte, weil es diese als eigenen Text nie gegeben hat. Es ist ein Zwischenhalt auf dem langen Weg, den das Volk Israel und sein Gott Jhwh miteinander gegangen sind und von dem uns der Autor des „Geschichtswerkes über die frühe Königszeit in Israel" einen wichtigen Abschnitt beschrieben hat.

THE COURT HISTORY AND DTRH : CONFLICTING PERSPECTIVES ON THE HOUSE OF DAVID

John Van Seters

There has been a great proliferation of studies on the Court History or Succession Narrative[1] and it is not possible in the course of one paper to deal with all of the literature that has accumulated. Fortunately, the recent excellent review of the research on the Court History by Thomas Naumann makes this unnecessary.[2] I will, therefore, begin by setting forth my own view of the relationship of the Court History to the DtrH,[3] a view that has not yet won very much support but has also not received much critical discussion.[4] In my view there have been many additions made to the DtrH by a number of different authors of larger or smaller units. Such additions have often entailed the use of some "redactional" or editorial adjustments to make them fit, usually by the authors who made the additions. I will therefore argue that the Court History is a major addition to DtrH. I subscribe to the limits of the work as set out by Rost and von Rad, but with the addition of 2 Sam. 2.8-4.12 and some other "redactional" pieces in the larger history in which it is embedded.[5]

Furthermore, from the outset (1974) I did not subscribe to the view that the theme of the work is narrowly confined to that of "succession to the throne" and hence my use of the term "court history". But that change in understan-

---

1 I shall use the designation Court History throughout this paper as equivalent to what many since Rost refer to as the Succession Narrative.

2 See W. Dietrich and T. Naumann, Die Samuelbücher, 169-295.

3 See In Search of History, 277-291. I first outlined my views on the Court History in a seminar paper presented at the University of Toronto in 1974, which was later published as Histories and Historians, (see esp. 156-67). See also my debate with D. Gunn in Oral Patterns.

4 An exception is O. Kaiser, Thronnachfolgeerzälung, 5-20. See also R.P. Gordon, In Search of David. The volume in general, and this article in particular, is a rather strong attack by conservative scholars upon my book, In Search of History.

5 For the record I would like to make clear that already in a paper given in 1974 (see note 3 above) and again at the 1976 Society of Biblical Literature meeting I argued for the inclusion of 2 Sam. 2.8-4.12 within the Court History. On this point my view arose independent of, but in agreement with, that of D. Gunn (The Story of King David, 65-84) although on many other questions we strongly disagreed.

ding the theme and purpose of the work does not affect the question of its literary unity. The author of the Court History was responsible for a number of editorial additions to the rest of DtrH that were necessary to help cement his work in place and to encourage its acceptance as part of the David story. Consequently, I strongly resist the scholarly fragmentation of the Court History by numerous redactors. These have been introduced, based upon the premise that the work is a tenth century product, largely historical in content, with the result that the only way to make historical and chronological sense out of it is to eliminate all of the obvious anachronisms and literary allusions to "late" works as the fault of muddling redactors. Several dtr redactors have been proposed to account for all the dtr language used in the Court History and all the places where it seems to be dependent upon the DtrH. There are pro-David and anti-David redactors and pro-Solomonic and anti-Solomonic redactors who may be invoked to solve other problems of the story's relationship with its broader literary context. And then there are late redactional additions that may not fall into any easy category. However, in my view the Court History is complete fiction, a late literary product, full of anachronisms and historical and chronological improbabilities, and no amount of fiddling by using multiple redactors can make it into history.[6]

Once it is admitted that the work is not early and not historical, and therefore also not an apologetic or propagandist piece contemporary with David or Solomon, then the need for all the redactors or for textual displacements of its parts completely disappears.[7] If it can be reasonably established that the Court History is a late post-DtrH product, added to the larger history, then arguing about every possible instance of a redactor is a waste of time.

1. CONFLICTING VIEWS OF DAVID

Let me begin by repeating the clearest and strongest argument against the priority of the Court History and its use as a source by DtrH.[8] This is the fact that we have a basic contradiction between the behavior of David in the Court History and Dtr's judgment of David that he was the epitome of the just and righteous king who was completely obedient to Yahweh and who was the model for all the subsequent kings to follow.[9] There are a number of

6 See the works reviewed in Dietrich and Naumann, Die Samuelbücher, 191-207.

7 Kaiser, Thronnachfolgeerzälung, seems to accept a later date for the work and the fact that it is not historical, but he still uses all the redactional arguments of earlier scholars who were working with quite different assumptions.

8 In Search of History, 277-91.

9 I am frankly puzzled by those who can easily overlook this huge contradiction within the DtrH as they understand it, but who can create a plethora of different editorial hands where they perceive the slightest discrepancy in the text.

scholars who will go to any length to overcome this contradiction. In one recent critique of my view, Robert Gordon states : "Above all, we may ask whether there is any difficulty in the standard doctrine that the Deuteronomist(s) could have regarded David as a seriously flawed individual and yet as having satisfied the basic deuteronomistic requirement of eschewal of pagan cults and loyalty to Yahweh."[10] In this way Gordon seems to limit Dtr's positive assessment of David and his positive or negative judgments of subsequent monarchs only to a narrow cultic criterion. But is this the case ? The fact is that this cultic criterion is never directly applied to David. No specific cultic action, only the intention of building a temple for the ark, is singled out for approval.[11] For the rest, the emphasis is on David's complete obedience to *all* of the laws, statutes, and commandments, which means Deuteronomy and this includes the Ten Commandments and not just the cultic regulations. Murder and adultery, such as reflected in 2 Sam. 11 cannot possibly be excluded from Dtr's understanding of obedience to the law or doing what is right in the eyes of Yahweh.

Furthermore, in 1 Kgs 21 we have a story within DtrH that focuses specifically upon the king's (and queen's) abuse of royal power that leads to murder, the murder of Naboth.[12] Although Ahab is only indirectly involved, it is this act that is cited as the reason for the divine judgment upon the house of Ahab, and it is considered just as evil as the cultic sins of Jeroboam. Indeed, the similarity of this episode in DtrH with the Bathsheba affair calls for further consideration.[13] In the Ahab story we have a king who desires to obtain some property in the vicinity of the palace, at first through legitimate, non-violent means, and then when he is frustrated through the surreptitious means of judicial murder. As soon as he lays claim to the property God intervenes with his prophet who confronts him with his crime. The judgment follows, which includes a historical résumé, in which the punishment will fall on Ahab's entire household and its execution will be made to fit the crime. When Ahab shows deep remorse, there is a mitigation of the sentence in his own lifetime.[14]

---

10 Gordon, In Search of David, 289.

11 Indeed, the implications of 1 Kgs 3.2-3 which mentions the use of high places at the beginning of Solomon's reign is that they continued in existence from the time of David.

12 See M. Noth, The Deuteronomistic History, 71; S.L. McKenzie, The Trouble With Kings, 67-69.

13 See now M.C. White, The Elijah Legends and Jehu's Coup, 17-24. There is also a brief comment on the similarity in M. Garsiel, David and Bathsheba, 261.

14 For the purposes of the following comparison it makes no difference whether the whole of 1 Kgs 21 is considered the work of DtrH or only the additions in vv. 20b-29. The similarities encompass the whole unit.

Virtually every element of this story has its equivalent in the David – Bathsheba affair.[15] David too desires property in the vicinity of his palace, in this case another man's wife. When he does secretly take her and make her pregnant, he tries by non-violent means to cover up his act. This fails and so he reverts by surreptitious means to murder the husband. After David takes possession of Uriah's wife, God intervenes by sending his prophet to confront him with his crime and, following a historical résumé, passes sentence in which the punishment is made to fit the crime, a punishment that will include the whole household. When David admits his sin, God mitigates the punishment so that David himself does not die, but the rest of the sentence remains.

I am not overlooking the fact that there are important differences as well as similarities, and I do not think for a moment that they belong to the same author. But the similar structure of the two accounts speaks against any attempt to make part of the Bathsheba story in 2 Sam. 12 a later addition.[16] Furthermore, the similarity of the two stories goes beyond the matter of structure and plot and includes specific language. What David does is "evil in the eyes of Yahweh" (11.26), a judgment that is repeated by Nathan as well : "Why have you despised the word of Yahweh to do what is evil in his sight ?" This statement of judgment is very similar to that uttered by Elijah : "Because you have sold yourself to do what is evil in the sight of Yahweh."[17] Such statements are reserved by DtrH for the worst kings and the basis for the demise of their dynasties and ultimately the reason for the downfall of the two kingdoms. Ahab is considered by the DtrH as the very worst of all, but how is he any different from David ? They both receive the same kind of judgment. In David's case this refers both to events during his reign, but also to later acts of violence during the entire period of his dynasty (viz, to the end of the Judean monarchy) : "The sword shall not depart from your house (=dynasty) for ever." That judgment is no less severe than that passed upon Ahab.

---

15 See the recent works of G.H. Jones, The Nathan Narratives; R.C. Bailey, David. Both ascribe a major role to Dtr in shaping older materials (not necessarily SN) to create the present narrative. Nevertheless, they do not compare it with parallel texts in DtrH. White in Elija Legends, 17-24 simply adopts the position of Rost on the composition and dating of this unit and has no discussion on the dtr character of Nathan's prophecy in 2 Sam. 12. She also argues that 1 Kgs 21 is dependent upon the Bathsheba-Nathan narrative of 2 Sam. 11-12. This would result in a situation in which Dtr modelled the behavior of Ahab, the king that he viewed as the worst of all the Northern kings, on that of David his royal ideal. That is simply not credible.

16 The comparison with Dtr has usually been too narrowly restricted to terminology with unfortunate consequences.

17 White (Elijah Legends, 34), regards 1 Kgs 21.20b as a dtr addition to the older narrative but says nothing about the parallel use of the same language in the Nathan prophecy.

The fact that the language is similar to that used by DtrH has led many to the erroneous view that this is a Dtr redactor.[18] But we can say for a certainty that it is not Dtr. It is simply not possible to believe that at one point David can be accused of being a king who, like Ahab, does evil in the eyes of Yahweh and despises the word of Yahweh (which can only mean the Decalogue in this context),[19] and at another point be heaped with praise for doing only what was right in the eyes of Yahweh and for being completely obedient to all his laws. Nor will it do to ascribe it to a "Prophetic History" prior to DtrH,[20] which the latter author chose to use and then blatantly contradict. Nathan's historical résumé, however, makes the dating of the story clear. It refers to David's anointing by Samuel (1 Sam. 16.1-13) which belongs to a post-Dtr addition to the David story.[21]

Furthermore, David's anointing is part of a larger unit in 1 Sam. 15.1-16.13 that includes an account of Saul's rejection by God, alluded to by Nathan (in 2 Sam. 12.8) and a favorite theme within the Court History. In this story of Saul's rejection, Saul is also accused of doing what is evil in the eyes of Yahweh (v. 19) and of rejecting the "word of Yahweh" (vv. 23, 26) which is very similar to Nathan's accusation of David.[22] Saul also admits his sin : "I

---

18 See R.C. Bailey, David; W. Dietrich, David, 36-41; G.H. Jones, The Nathan Oracles, 93-117. See also Dietrich and Naumann, Die Samuelbücher, 233-56.

19 The use of the phrase, dbr yhwh, is quite remarkable here. There is no good reason to prefer an emendation by omitting dbr and simply rendering the text "You have despised Yahweh" (so H.P. Smith, Samuel, 324; also P.K. McCarter, II Samuel, 295. That phraseology is not attested elsewhere, and even if it were possible it would mean that David was not a worshipper of Yahweh but of some other deity, which is not at issue in this text. The phrase "word of Yahweh" is consistently used in DtrH in this situation to mean a specific oracle from Yahweh given previously by the prophet. This is also its usual meaning in the prophetic literature. By extention it can also refer to a specific command given by God through Moses. But here it cannot have either of these meanings. It must refer in a more general way to the established written expression of the divine will as reflected in the Law and specifically in the Decalogue. Now precisely this phrase, "to despise the word of Yahweh", (bzh dbr Yhwh) occurs in Num. 15.31 (P) where it refers to a deliberate sinful act against any commandment of God. It has the same general sense that occurs in 2 Sam. 12.9. Such a general sense of the phrase "word of Yahweh" is rather rare but seem to be reflected in 1 Chron. 10.13 in which it describes Saul as "unfaithful" and one who did not keep the "word of Yahweh" which refers to his general behavior and not to a specific act or command. 2 Chron. 34.21 includes the statement: "because our fathers have not kept the word of Yahweh, to do according to all that is written in the book." This departs from its parallel in 2 Kgs 22.13: "because our fathers have not obeyed the words of this book, to do according to all that is written concerning us." It is clear that by the Chronicler's time the "word of Yahweh" is another way of speaking of the Torah, and it is this late post-Dtr use that is reflected in 2 Sam. 12.9.

20 So McCarter, II Samuel, 7-8, 304-309; cf. G. Keys, The Wages of Sin. Keys regards 2 Sam. 10-20 as a self-contained document by a prophetic writer prior to its use by Dtr and independent from the theme of succession in 1 Kgs 1-2.

21 See In Search of History, 260-64.

22 But in 1 Sam. 15.23, 26 the "word of Yahweh" refers specifically to the divine command given to Saul through Samuel.

have sinned," as David does, but then pleads for forgiveness, which David does not do. Yet Saul receives no forgiveness, only a judgment on his future dynasty. It should also be noted that Samuel precedes his statement of judgment by a similar historical résumé of Saul's rise to power. The similarities, however, do not support the view that these texts belong to the same hand, only that the Court History was familiar with all of this literature.

The motif of the child of the king that dies because of the sin of the father suggests yet another comparison with DtrH. In this case it is the child of Jeroboam who becomes ill (1 Kgs 14). When his wife consults the prophet Ahijah about her child, he declares to her the divine judgment in a manner very similar to that of Nathan, beginning with the historical résumé : "Because I raised you from among the people and made you leader over my people Israel, and tore the kingdom away from the house of David and gave it to you" (v. 8). However, Ahijah then continues with a comparison between Jeroboam and David : "And yet you have not been like my servant David, who kept my commandments, and followed me with all his heart, doing only what was right in my eyes, but you have done evil above all who were before you" (vv. 8-9). This speech is clearly not by the same hand as the Nathan reprimand. Ahijah continues with his judgment of Jeroboam in a manner similar to that of Ahab, which consists of punishment on the house of Jeroboam, including the sick child. Now regarding this sick child a rather remarkable statement is made that in spite of his premature death "something favorable to Yahweh the God of Israel was found in him among those of Jeroboam's household." Within the David story a similar statement is made, not of the first child of Bathsheba, but of the second, Solomon : "Yahweh loved him." What the author means by this is not our concern here. It is enough merely to note the remarkable coincidence of features between the Bathsheba story and the prophetic stories of judgment within an already "expanded" DtrH. The matter could, of course, be solved by relegating the whole of the Bathsheba-Uriah story to a late post-Dtr redactor. However, the interconnections between it and other episodes, such as the revolt of Absalom and the final succession to the throne, are too strong to permit such an easy solution.[23]

Furthermore, a much broader comparison can be made between the household of David and the household of Eli. The sons of Eli are portrayed as immoral persons who abused their office as priests by their greed and sexual impropriety (1 Sam. 2). Not only were they condemned but the whole of the "house" of Eli, even though Eli himself does nothing wrong. It is enough that he did not discipline his sons and so brought the institution of the temple

[23] See Bailey and Dietrich in n. 18 above.

cultus into disrepute. The pattern of divine rejection is the same as that used by Dtr of the later Israelite Kings.[24] So one would have expected a similar judgment on David for the sins of his two sons, Amnon and Absalom – one for rape and the other for murder. The portrayal of David as overly indulgent towards his bad offspring puts him in the same class with Eli and equally culpable. Therefore, against Gordon and others I repeat my claim that Dtr could not have known or made use of the Court History, or made additions to it, such as the Nathan prophecy of 2 Sam. 12, without committing the most flagrant inconsistencies and producing a totally incoherent history of the monarchy as a whole. To permit such inconsistency and incoherence within a literary work is to give up all hope of doing literary or redactional criticism.[25]

Furthermore, there is a strong tendency to read the Court History as a very one-sided document and therefore to eliminate as redactional everything that does not square with an understanding that is pro-David/Solomon or anti-David/Solomon. This is based on the interpretation of the Court History as a piece of contemporary political propaganda directed at a specific person, either David or Solomon. Such a genre does not admit any ambiguity in the treatment of its subject. If, however, the Court History is not an early work of the United Monarchy, but post-exilic in date, the matter is altogether different. If the Court History is a critique of the monarchy as such, then in one scene it may portray David as evil, in another he may only be weak and indecisive, unable to control ambitious generals or bad sons. It all comes down to the same thing. The power of the monarchy corrupts itself and everything around it. It is not that some kings are good and others bad as in DtrH. The author of the Court History believes that even David's reign was full of corruption and violence and the Jews should never aspire to return to it. I find nothing in the Court History that is inconsistent with that larger purpose. Even when David is being treated rather sympathetically in the revolt of Absalom, that does not detract in the least from the portrayal of political

---

24 See In Search of History, 341-353, esp. 351,

25 To offset this contrast between the Court History and the DtrH, Gordon (In Search of David, 290) points to an instance in DtrH in which David is less than perfect, viz, the episode in 1 Sam. 21 in which David deceives Ahimelech, the priest of Nob into giving him assistance. This in turn leads to the massacre of the priests by Saul. While David does concede that he bears some responsibility for not recognizing the danger in the presence of Doeg (1 Sam. 22.22), it is ridiculous to hold him guilty of those murders, and Abiathar, the lone survivor, does not do so. Gordon further imputes to me the view (291) that 2 Sam. 21-24 belongs to DtrH, though I have never expressed this view, and then argues that David's behavior in this "appendix" is as problematic as in the Court History. However, within the texts usually ascribed to DtrH, including those belonging to the so-called History of David's Rise, he can find little to match the moral turpitude of David and his family in the Court History.

turmoil that such a monarchy has produced. It is, after all, David's lack of control over his own sons that has caused all the grief in the first place.

2. THE LITERARY RELATIONSHIP OF THE COURT HISTORY TO DTRH

My second principal argument for the priority of DtrH is that where we can identify Dtr texts within the Court History with some certainty, they cannot be later additions but are presupposed by the Court History. They must be earlier. This is the case for 1 Kgs 2.1-4 and 10-12. These are so clearly in the form and character of Dtr that they cannot be denied. The speech in 2.5-9 does not belong to Dtr but is closely tied to the whole of the Court History. Yet 2.5-9 is so dependent upon 2.1-4 that one must resort to various stratagems to save the priority of the Court History. Similarly, 2.10-12 is the Dtr's regnal transition from David to Solomon so that everything in the Court History that comes after it depends upon it.

The standard way of dealing with these problems, following Noth, is to attribute part of these formulae to the Court History. The usual procedure, therefore, is to attribute 2.1-2 to the Court History and to see only vv. 3-4 as Dtr. But this will not do. The whole of 2.1-4 is quite incongruous with what has preceded and knows nothing of the very old David in the previous unit. The introductory statement : "When the time of David's death drew near" is redundant along side of the statement in 1.1 : "Now King David was old and advanced in years." This can be seen in the parallel usage in J in Gen. 24.1 and 47.29. In the case of Jacob in 47.29 the text states that "when the time of Israel's death drew near" he called Joseph and made him take an oath to have him burried in the land of Canaan. Of Abraham it states that he was "old and advanced in years" when he placed his servant under a similar oath to find a wife for Isaak from his kinsmen in Mesopotamia.[26] Consequently, it is not likely that the two scenes introduced by 1 Kgs 1.1 and 2.1, both referring to the same person David, belong to the same source or author.

Furthermore, the expression in the statement of David : "I am going the way of all the earth", closely related to the introductory remark about the approach of David's death, is also found in the speech of Joshua in Josh. 23.14 (Dtr) as a parallel to the earlier statement : "I am old and advanced in years" (v. 2). Consequently, there is nothing in the language of 2.1-2 that would argue against its attribution to Dtr and much that is in favor of it.

---

[26] The use of the phrase "old and advanced in years" is also attested in DtrH in Josh. 23.1-2 in the case of Joshua (and imitated by P in 13.1). Since both expressions are used by J and his usage often follows closely that of Dtr, there is no reason to doubt the use of the phrase "when the time of x to die approached" is by Dtr.

Nevertheless, recently J. Rogers has argued that 2.1-2 should be regarded as preDtr (= Court History) and as an appropriate lead into vv. 5-9.[27] In fact, however, the *wegam* at the beginning of v. 5 makes the connection between the two parts very awkward.[28] If vv. 1-2 were part of a preDtr original stock, then the exhortation to "be firm and be a man" should come *after* v. 5 and together with v. 6. Rogers places great weight on the variation in terminology from the standard dtr combination of *ḥzq* and *'mṣ*, whereas here one finds *ḥzq* followed by *hyh l'yš*, although this last combination is found in 1 Sam. 4.9 (DtrH). Yet, if this exhortation of David is soon followed in DtrH by 1 Kgs 3 in which Solomon speaks of himself as an inexperienced youth, the slight variation in terminology to "be a man" is quite appropriate.
Nevertheless, the primary argument must rest on the whole structure of the scene in 2.1-4 as it relates to similar scenes in Dtr (Deut. 3.28 ; 31.1-8 ; Josh. 23.1-16). This consists of :

> 1) the divinely designated leader (Moses, Joshua) at the end of his life 2) giving a solemn charge (*ṣwh*) to his successor[29] 3) to be strong and courageous, and 4) to keep the laws and commandments of God as reflected in the laws of Moses. A slight variation on the model is when God encourages Joshua after the death of Moses in the same way as Moses himself had done (Josh. 1.1-9).[30] All other examples of the form directly depend on Dtr. Since 1 Kgs 2.1-4 fits all of the basic elements and shares much of the terminology of Dtr there can be no doubt that the whole is Dtr's work.[31]

Kaiser attempts to overcome some of these objections by reconstructing a last testament of David out of 2.1-2, 5-9 which was a prodynastic addition to the Court History prior to the Dtr additions in 2.3-4. Kaiser must also reckon with *wegam* of v. 5 and the references to Solomon's wisdom in vv. 6 and 9 as later redactional glosses. But these references to Solomon's wisdom cannot have been added by Dtr since Solomon only acquired this wisdom through the events recorded in 1 Kgs 3 and it was not the wisdom to get rid of his enemies but to govern well. The remarks of David and the subsequent actions by Solomon present the strongest contrast with Dtr's portrait of So-

---

27 J.S. Rogers, Narrative Stock, 398-413.

28 It is not surprising that Rogers eliminates the wegam as redactional, ibid., 409, n. 32.

29 In the case of Josh. 23 the charge is addressed to all the people, but the effect is the same.

30 There is also the post-Dtr example of induction in Deut. 31.14-15, 23, but this is built so clearly on the prior Dtr speech in 31.7-8 that it is hardly an independent example of the form.

31 The only example outside of Dtr that is remotely similar is that of Joseph's exhortation to his brothers just before his death, in Gen. 50.22-26. But as I have shown elsewhere Life of Moses, 16-19) this is part of a larger unit including Exod. 1.6, 8 that is directly modeled on Joshua 23 + Judg. 2.6-10 and belongs to a post-Dtr Yahwist. To this same late source also belongs the remarks in Gen. 50.16-17 about Jacob's prior "charge" (*ṣwh*) to his sons. The content of the charge, however, is quite different from those in Dtr. The deathbed command of Jacob in Gen. 49.29-33 is P and hardly comes into consideration here.

lomon in ch. 3. As we have argued above, all of 2.1-4 belongs to Dtr, which fits very well with ch. 3 and it is vv. 5-9 that is the later addition to this unit. This brings us to consider the regnal transition formula in 1 Kgs 2.10-12. Opinions differ as to how to assign these verses, even though there is general agreement that at least part of it belongs to Dtr. In particular the death and burial notice of v. 10 and the length of rule in v. 11 seem to correspond most directly to the transition formulae in DtrH.[32] It is the accession notice in v. 12 that deviates most noticeably from the usual form, but this is so for two reasons. First, 2.10-12 is made to correspond directly with the Nathan oracle of 2 Sam. 7.12 as its fulfillment :

2 Sam. 7.12	1 Kgs 2.10-12
"When your days are ended and you sleep with your fathers, I will raise your offspring after you . . . and I will establish his kingdom."	Then David slept with his fathers. . . And Solomon sat upon the throne of David his father, and his kingdom was firmly established.

Second, if the regnal résumé did contain the usual notice naming the mother of the new king of Judah, as it does in the rest of Kings, in its present context the name of Solomon's mother would have been utterly redundant and could well have been eliminated. However, the fact that David's mother is also not mentioned by Dtr is good reason to believe that Dtr did not even know of Bathsheba's existence. Third, there is also reason to believe that the regnal résumés for the divided monarchy are derived from Dtr's sources, "the chronicles of the Kings of Israel/Judah", and that he did not have such notices for Saul, David and Solomon. So he merely improvised this notice, using elements from the others. The unit as a notice of succession is indivisible and must belong entirely to Dtr. If, therefore, both 2.1-4 and 10-12 belong to DtrH, there is no other conclusion that can be drawn except the one that regards the Court History as later than DtrH.

One solution for those who want to preserve the priority of the Court History is to consider all of 2.1-12 as secondary and see vv. 13ff as a continuation of 1.53. But this will not do either since Adonijah's request for Abishag must presuppose David's death. Nor would Adonijah be put to death during

32 Rogers, Narrative Stock, 410-412 wants to retain v. 10 for his narrative stock (Court History), based upon the fact that such death and burial notices are to be found in the "Dynastic Chronicle" and therefore reflects widespread use in royal chronicles. If this "chronicle" is the model, then v. 11 containing the length of reign would need to be included as well. However, this Assyrian text is an eclectic literary work like no other and belongs to the late seventh century, close to the time of the DtrH. The form within the Babylonian Chronicles mentions the death of the former ruler, the length of reign and the accession of the new king, but not his burial. However, there is nothing to suggest that this convention was very widespread or very early, i.e. not before the seventh century at the earliest. On these texts see In Search of History, 71-72, 79-92.

David's lifetime, and the same applies to the expulsion of Abiathar who was so loyal to David. David's remarks in 2.5-9 are very carefully constructed not to include these two figures. To overcome this problem Würthwein resorts to the expedient of suggesting that the original death notice has been replaced by Dtr.[33] Given the fact that the Court History usually makes much of such death and burial scenes the substitution by Dtr of a new notice would have been a radical departure from his usual method of additions. To admit such inconsistent redactional activity makes anything possible.

A similar situation obtains for the beginning of the Court History. In the light of Kaiser's article I will take it as accepted that 2 Sam. 2.8-4.12 is part of the Court History.[34] But this unit makes no sense without the prior account of David having become king in Hebron. It must be read as a direct sequel to the previous account of events in 2.1-7. The whole of 2.8-4.12 deals with the time of David's reign in Hebron. As an argument for the priority of the Court History, Kaiser points to the fact that within the unit 2 Sam. 2.8-12, vv. 10a and 11 are "obviously a dtr insertion". The weakness of this argument is in the fact that the dating used here is a rather poor imitation of Dtr's dating formula. For the reign of Ishbosheth, it seems to follow the form in 1 Sam. 13.1 (which is defective) used for Saul. But it does not mention the capital city as is usual in the dating formula of Kings because that has been mentioned in v. 8. The phraseology used in v. 11 for David's reign is quite different from the usual style.[35] The actual Dtr formula occurs in its right place and in its full form in 2 Sam. 5.4-5. The attempt of the author to construct a synchronistic chronology to include Ishbosheth is not very successful. It does not follow the proper form at all.[36]

Furthermore, it is clear that DtrH does not know of the existence of Ishbosheth. It includes only three sons of Saul and all of them died in battle (1 Sam. 31.2, 6).[37] The statement that "Saul and his three sons, his armor-bearer and all his men died together on the same day" does not admit of an exception either for a forty-year old son or for the commander Abner after the

---

33 E. Würthwein, 1 Könige 1-16, 21.

34 See also In Search of History, 281-86; Dietrich and Naumann, and n.2 above.

35 A similar instance of the same usage appears in 1 Sam. 27.7. The reference to "six months" does not fit Dtr who otherwise only mentions months for reigns of less than a year. It is clear that the text in 2 Sam. 5.5 has been adjusted to fit by a scribal gloss. The original Dtr formula is that of 1 Kgs 2.11.

36 See In Search of History, 297-99 for the form of such dating formulae.

37 The fact that in 1 Sam. 14.49 the second son is called Ishvi instead of Abinadab is puzzling, but it does not allow us to read Eshbaal for Ishvi.

military disaster.[38] The conflict between the house of Saul and David is the Court History's fiction.[39]

When we come to 2 Sam. 9-20, David is now king of both Judah and Israel and reigns in Jerusalem. The account of the capture of Jerusalem in ch. 5, the bringing up of the ark in ch. 6 and the promise to David of a dynasty in ch. 7 are all necessary in what follows. Indeed, even Rost recognized the Court History's addition to the bringing up of the ark with the scene of Michal and David. By admitting that 2 Sam. 6.16, 20-23 was part of the Court History, Rost had to include the socalled Ark Narrative (1 Sam. 4-6, 2 Sam. 6) as a source for his Succession Narrative. To avoid the implication of this, that the Court History is merely built onto a prior narrative that is of a vastly different character, scholars have suggested that 1 Sam. 6.16, 20-23 is a later connective for greater compositional unity.[40] Yet Rost is surely correct that this dialogue between David and Michal is so completely in the character of the Court History that it should be included within that work. Rost also tried to salvage some fragments of an old account of the promise to David from ch. 7 as a source for the Court History, but the attempt is futile. It all belongs to Dtr.

These arguments are, in my view, quite enough to cast doubt on the priority of the Court History. Yet I want to review a number of particular cases of interrelationship between the Court History and DtrH which have been used by Kaiser and others to argue for Dtr additions to the Court History.

One of the principal arguments for the secondary nature of the dtr elements in the Court History has to do with the reference to Abiathar and his fate in being expelled from the priesthood in 1 Kgs 2.26-27, with the concluding note that this event is the fulfillment of a prophecy in the time of Eli. Scholars are divided as to how much of this unit is part of the later redaction. Kaiser takes the view that all of it belongs to Dtr, but if that is the case then one must suspect *all* of the other references to Abiathar. Since he is part of

---

38 The Chronicler, in 1 Chron. 8.33 and 9.39, takes the three names of 1 Sam. 31.2 and adds the name of Eshbaal (=Ishbosheth) on the end in order to harmonize DtrH with the Court History.

39 Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 9-10 makes much of the short notice of David's demand of Abner to return his former wife Michal to him as a condition of reconciliation in 3.12-16. The connection with the earlier marriage of David to Michal in 1 Sam. 18.20-27 is obvious. Because Kaiser sees some discrepancy in 2 Sam. 3.14-16 between Ishbosheth and Abner as the one who is responsible for the return of Michal he suggests redactional activity as the reason for the connection between this unit and the earlier text. But I fail to see any need for a redactor here. The preceding unit has suggested Abner's complete dominance of Ishbosheth so that when the request is made by David to Ishbosheth, Abner sees to it that it is carried through. Whether 1 Sam. 25.44, which speaks of Saul's giving of Michal to Palti, is by the author of the previous work or an anticipatory notice by the author of the Court History is difficult to decide. Both are possible.

40 See E. Blum, Anfang, 26, n. 63.

David's entourage during his reign and then joins the Adonijah group so that he is absent from Solomon's anointing, it is rather extreme to propose that the whole narrative has been so extensively revised by Dtr. Yet limiting Dtr to v. 27 is not without problems, because this would leave the speech of Solomon in v. 26 without completion in action and a very abrupt transition to v. 28. This means that we have to do only with the possibility of a gloss in v. 27b, which may or may not be Dtr.

However, the correspondence between this event and the original prophecy in 1 Sam. 2.27-35 deserves a closer look. The text itself raises a number of questions, such as : 1) whether it is secondary to the story context in which it stands ; 2) whether it is a unity ; or 3) how the election of a priestly line can be considered a theme of the DtrH, but these cannot be addressed here. Yet it seems clear that the pronouncement of judgment on the house of Eli, including the death of the two sons, is now integral to the present story of the ark, including the sons' evil deeds in ch. 2, the reference back to this prophecy in 3.12-14, and the report of the death of Eli's sons in ch. 4. The prophecy of 2.27-35 is not just a redactional addition. At the same time, this pattern of prediction in 2.27-35, whereby God rejects the "ruling" priestly family because of some serious sin, to be replaced by a faithful priest for whom Yahweh will build a "sure house", certainly follows the Dtr's model of the establishment of the Davidic dynasty. It cannot be earlier than DtrH.[41]

The usual way that scholars interpret the details of the prediction in vv. 31-35 is to relate them to the plight of the priests of Nob in 1 Sam. 22 and the Abiathar expulsion in 1 Kgs 2.26-27, because of the explicit connection in the later text. Yet if one has any reason to doubt that this connection belongs to the same dtr hand, then the description of the fate of Eli's house in vv. 31-33 does not seem to reflect the Nob massacre at all. Instead, it seems to portray the impoverishment and divestment of a whole priestly class, most of whom loose their livelihood but not their lives. Those who still continue in their cultic duties (v. 33) will be greatly diminished in their status and prosperity. This could reflect the consequences of the deuteronomic reform, but it could also refer to the circumstances of the exile and restoration.

Whatever the precise allusion may be, the reference to the survivor in v. 33 could hardly fit the description of Abiathar, because after joining David he enjoyed great prestige throughout David's 40-year reign. He *did* become an old man, and though he was eventually cut off from the altar by Solomon, he was not impoverished and did not need to beg for anything. Nor does Dtr ever specifically designate Zadok as the faithful priest in a way that is paral-

---

[41] I believe that it is post-Dtr, along with the composition of the ark story as a whole, but that issue does not concern us here. This would modify the view I expressed in In Search of History, 348-53.

lel to his treatment of David, so there is no way to know that this reference is specifically directed at him. It would seem that it is a much more general allusion to the Jerusalem priesthood as victorious over the non-Jerusalem priestly families.

The sole reason for believing in a link between this prophecy in 1 Sam. 2.27-35 and the events at Nob under Saul has to do with the genealogical connection of the house of Eli with the priests of Nob. This connection is given in 1 Sam. 14.3 : "Ahijah the son of Ahitub, *the brother of Icabod son of Phineas son of Eli priest of Yahweh in Shilo*, was wearing an ephod." It would appear from 1 Sam. 22 that Ahimelech, the priest of Nob, was also the son of Ahitub, and that Abiathar was a grandson of the same Ahitub, making them all Eli's descendants. Yet there is something very curious about this genealogy. If this were a genuine genealogy then it would not have made the connection between Ahitub and the family of Eli through his brother Icabod, who would have been the *younger* brother (since both parents died at the time of Icabod's birth). The reference to Icabod shows that the connection is borrowed second-hand from the Story of the Ark. The genealogical connection does not have any significance in the Saul story. It is also not likely that the use of the patronymic "son of Ahitub" in the story of the Nob massacre was meant to suggest any connection between Shiloh and Nob. Yet the reference to the prophecy of judgment on the house of Eli in 1 Kgs 2.27 depends entirely on this single literary connection in 1 Sam. 14.3.

It is possible that we have to do here with a playful redactor in 1 Kgs 2.27b and 1 Sam. 14.3, but it is virtually certain that it was not by the same hand as 1 Sam. 2.27-35 and therefore not Dtr. Additional redactors, however, are not necessary. Both 1 Kgs 2.27b and 1 Sam. 14.3 are the work of the author of the Court History. This raises the further question of whether this kind of relationship between the Court History and the DtrH is evident elsewhere. I believe it is.

Another instance of a clear dependence of the Court History upon the prior story of David is in 2 Sam. 9 in which David shows kindness (*ḥesed*) to Mephibosheth, the son of Jonathan. This reflects the knowledge of the close relationship of David to Jonathan in the previous story. It is possible, as Kaiser argues, that this merely acknowledges the friendship of these two in general, but it is much more closely linked in language and concern to the specific text of 1 Sam. 20.12-17. Only here is it clearly anticipated that Jonathan will predecease David and that Jonathan has some reason to be concerned about how David will treat the survivors of his household. Thus

David is placed under oath by Jonathan to show (*ḥesed*) to his offspring. Everything points to the closest connection between this text and 2 Sam. 9.[42] Kaiser objects to this conclusion on two grounds. First, since there is no mention of a *berît* in 2 Sam. 9, the connection is not entirely necessary. But this is rather weak because only David knows of the covenant, since it was private, and there is no need for him to mention it. David pretends to be more magnanimous than he really is. Kaiser's second point is that 1 Sam. 20.12-17 is a redactional addition that interrupts the narrative flow between vv. 11 and 18. He therefore understands this text as a secondary expansion based upon 2 Sam. 9. This line of argument is very weak because it does not explain why such a redactor meddled with the text if by Kaiser's own judgment it was not necessary. In fact the language of the two texts is so close that this seems to be another case in which the author of the Court History has added this unit in 1 Sam. 20.12-17. He is the only one who has a motive for anticipating the later episode in a much more precise and poignant way. Another similar anticipation of 2 Sam. 9 is found in 2 Sam. 4.4 which gives the explanation for Mephibosheth's disability. Again, there is no need to invoke a redactor for such an addition.

In my earlier study I offered arguments for the view that 2 Sam. 1.5-10, 13-16 was not part of the original version of the messenger scene in which David learns of Saul's death.[43] This scene is also recalled in the report to David of the murder of Ishbosheth in 4.9-11. The close correspondence suggested the obvious conclusion that 2 Sam. 1.5-10, 13-16 was part of the Court History and the way in which the author integrated his addition into the earlier narrative. Kaiser disagrees. Instead, he proposes a pro-Davidic redactor who has added 4.10-11a and the verses in 1.5-10, 13-16. Now to my mind there is nothing pro-Davidic about these additions. Without them in ch. 1 David's actions are more direct and moving and above suspicion. In the scenes as contrived by the Court History David's actions are done for effect and insincere. The fact that the Court History could change the whole character of an earlier scene by making a few additions to it is clearly demonstrated by his additions to the account of the return of the ark in 2 Sam. 6.

In addition to the close connection of the Court History to the earlier story of David, there are also references that include a wider range of literature. Thus, in the circumstances surrounding the murder of Uriah the Hittite, his death is compared (in 2 Sam. 11.21) with the death of Abimelech (Judg. 9.50 ff). Again, in the encounter of the wise woman of Tekoa with David (2 Sam.

---

42 P. Ackroyd also notes the close connection between these texts, The Succession Narrative, 390. For him it is a problem in setting the limits of the work, but if the Court History is a later addition that does not arise.

43 In Search of History, 285.

14), there may be two allusions to the primeval history of the Yahwist. In the one case, the woman's parable that recounts the murder of one son by the other son when they quarreled with one another in the field resembles Cain's murder of Abel. In the second, the woman describes David's wisdom as "like the angel of God to know good and evil" (14.17, also v. 20), which recalls the story of Adam and Eve (in Gen. 2-3 in general and 3.22 in particular).

The same might be said for the parallel between the revolt of Absalom in 2 Sam. 15-19 and the account of the northern tribes defection from Rehoboam in 1 Kgs 12.1-20. A number of recent studies have suggested that the theological statement in 2 Sam. 17.14b ("For Yahweh had ordained to frustrate the good counsel of Ahitophel in order that Yahweh might bring ruin upon Absalom.") is part of a secondary revision of the account of Absalom's revolt, perhaps by the hand of Dtr. This view is contrary to the earlier opinion of von Rad who saw it as integral to the whole narrative and fundamental to the author's outlook. Little attention, however, has been given to the fact that both this text itself and its larger context bear a close resemblance to that of 1 Kgs 12.15 ("For it was a turn of affairs brought about by Yahweh that he might fulfill his word, which he spoke by Ahijah the Shilonite to Jeroboam the son of Nebat.") in a similar narrative setting. In both stories in which the remark is imbedded, we have situations of rebellion or threatened rebellion. In both cases advice is sought from the previous king's senior advisors whose views are crucial to the outcome. In both cases the young king chooses the wrong advice which is based on flattery rather than sound judgment, and finally in both the royal decision is attributed to divine intervention. In my judgment there can be little doubt that a direct literary relationship exists between the two stories.

Once this general similarity is recognized, then the differences in the treatment of the counselling motif and ideological perspectives become significant. To begin with, the statement in 1 Kgs 12.15 suggests that divine intervention brought about the whole situation as a fulfillment of Ahijah's prophecy, which in turn is related to DtrH's larger historiographic scheme. In 2 Sam. 17.14, however, the matter is entirely different. Divine intervention is not related to prophecy or to a scheme outside of the story itself, but clearly refers back to the scene in 15.31 in which David receives the news about Ahitophel's defection which leads to his cry of desperation : "Please make foolish Ahitophel's advice, O Yahweh, my God". Immediately following this David encounters Hushai at the place where God is worshipped and sends him on a mission to "frustrate" the counsel of Ahitophel. It is Hushai's brilliant achievement of persuading Absalom to take bad advice that is seen as the culmination of divine activity. This is precisely in subverting the

"good" advice of Ahitophel whose word is regarded as the "word of God" (16.23). But "good" here is not what Dtr would call "good in the eyes of Yahweh"; it is good because it is the kind of advice that would produce successful results. And it is the word of God, not because it reflects the will of God as in prophecy, but because its quality of pragmatic wisdom is godlike. (See also 14.17, 20). By contrast, the advice of the elder statesmen in 1 Kgs 12 is good both morally and pragmatically and it is this advice that Rehoboam rejects even before he listens to the folly of the younger men.

Furthermore, the rather simple motif in 1 Kgs 12 of good advice by the older counsellors being rejected in favor of the bad advice by the young foolish contemporaries of the king, is made by the Court History into a very subtle and much more elaborate narrative. Now it is a contest between two of the older king's counsellors, one who offers good advice and the other who deliberately subverts that good (though morally bad) advice by persuading Absalom to act foolishly. The author has skillfully produced a narrative that is the mirror to that of DtrH. In the Court History God defeats the "good" advice and the "word of God" in order to save the throne of David from this revolt by all the men of Israel.

If we now ask about the relationship of the two stories to each other, it seems to me clear that the story in the Court History is later and dependent upon DtrH, and that for the following reasons :

1) The much more complex and subtle development of the counseling motif in the Court History could hardly be reduced to the simple form that we have in DtrH.
2) The recognition of divine intervention in the particular coincidence of circumstances and as an answer to prayer is not a feature of DtrH but it is a mark of the Yahwist in Gen. 24, increasingly regarded as a late text.
3) Given the other numerous examples of literary dependence by the Court History on previous biblical literature, the probability of literary dependence in this case also is very high.
4) Finally, in the rebellion of Sheba in 2 Sam. 20, the sequel to the Absalom rebellion, there is the rallying cry : "We have no portion in David and we have no inheritance in the son of Jesse ; everyman to his tents, O Israel", which is also taken from 1 Kgs 12.16.[44]

There has been a noticeable tendency in recent years to concede the fact that the Court History is not as early as once thought by Rost, von Rad, Noth and others and thus to allow for the fact that the author of the work may have

[44] Other instances of literary borrowing by the Court History from the preceding narrative are 1) the provisions that Zima brings to David (2 Sam. 16.1-3), based upon Abigail's appeasement gift to David in 1 Sam. 25.18; 2) the messenger from the battle lines in 2 Sam. 18.19-32 and 1 Sam. 4.12-18, cf 2 Sam. 1.2-4 (5-10).

had knowledge of other earlier "historical" works, such as the Yahwist, stories of the Judges, the History of David's Rise or the like.[45] This later dating is based upon the recognition of numerous anachronisms which point to the conclusion that it is a literary work centuries removed from any plausible historical context in the time of the United Monarchy.[46] This means that those literary arguments used by E. Würthwein, T. Veijola, T.V.D. Mettinger[47] and others who have attempted to recover a contemporary political tract by the removal of elements that are historically problematic and by the rejection of any theological references or allusions must be considered as invalid. This includes most of what falls under the rubrics of pro-Davidic or pro-Solomonic revisions.[48] Once this starting point in a particular genre and historical period is given up, then this should have changed the whole approach to the Court History's relationship to DtrH and other biblical texts. Yet Kaiser and others still continue to use the older arguments to support the view that it is a literary work, prior to and independent of the DtrH and its theology and royal ideology. What is required at this point in the discussion, therefore, is a close comparison between the theology and ideology of kingship in the Court History and DtrH. Consequently, I will spend the rest of my time on this question.

3. THE ROYAL IDEOLOGY OF DTRH AND THE COURT HISTORY COMPARED

The Court History makes reference to specific Dtr themes and language, but in a way that is ironic and completely subversive of Dtr's intentions. We have already seen this to be the case in the Bathsheba story where David does what is evil in the eyes of Yahweh and despises his word. In the past these allusions to Dtr themes have often been viewed as merely a series of Dtr or pro-Davidic (!) redactions that are of little consequence for understanding the work as a whole. On the contrary, I believe that they are fundamental to the real purpose and intent of the work.

In 1 Kgs 2.10-12 DtrH gives to us the usual formula for the transition of reigns, from David to Solomon, concluding with the statement : "So his kingdom was firmly established (*kwn*)." As noted above, this refers back to the Nathan oracle (in 2 Sam. 7.12-13), to be understood as the fulfillment of Nathan's prophecy. The Court History repeats this statement in 2.46b : "The

---

45 See Kaiser, Beobachtungen, 18-20; Dietrich and Naumann, Samuelbücher, 213-16.

46 See D.B. Redford, Egypt, Canaan, and Israel, 303-308.

47 Würthwein, 1 Könige 1-16; T. Veijola, Die ewige Dynastie, David; T.N.D. Mettinger, King and Messiah.

48 In Mettinger's case (King and Messiah, 27-32) it is the anti-Solomonic political assassinations of 1 Kgs 2 that are viewed as later additions.

kingdom was established (*kwn*) in the hand of Solomon", but here it has an entirely different meaning. Between the statements in vv. 12 and 46 have intervened a series of measures, mostly political assassinations, that the Court History portrays as the means by which this securing of the kingdom of Solomon came about. And as if to make this quite clear, Solomon gives a little speech to Shimei before he murders him on a flimsy pretext and says : "King Solomon shall be blessed, and the throne of David shall be established (*kwn*) before Yahweh for ever." This not only anticipates the concluding statement of v. 46, but refers back to the language of 2 Sam. 7.16 : "Your house and your kingdom shall be made firm for ever before me, your throne shall be established (*kwn*) forever", as well as to the prayer of David in which he requests divine blessing upon his dynasty for ever (2 Sam. 7.29). This same cynical use of the divine promise by Solomon occurs also in 2.24 in which, in passing sentence upon his brother Adonijah, he refers to the promise to David and its fulfillment in his succession as justification for putting his brother to death. How anyone can see in these texts a pro-Solomonic redaction baffles me.[49]

Furthermore, in contrast to the divine promise to David in Nathan's oracle, we are told by the Court History in 1 Kgs 1 how it was that Solomon actually gained the throne. In a palace struggle with his older brother and legitimate heir, his mother Bathsheba, at Nathan's urging, invents a promise that David is supposed to have made to her that her son Solomon is to be king and Nathan confirms this deception. David is too senile to comprehend or resist what is going on. It is in this way that Solomon gains the throne before David is dead, in direct contradiction to the Nathan oracle in 2 Sam. 7. There are only two possible understandings of the relationship of these two texts. Either DtrH is trying to whitewash this whole palace intrigue by pious jargon, or the Court History is attempting to subvert the ideological perspective of 2 Sam. 7. Since DtrH need not have included the Court History in his work in the first place, the second choice seems to me much more reasonable.

This cynical and ironic use of the Nathan oracle by the Court History is not restricted to this portion of the work. It occurs as early as 2 Sam. 3 in the account of the falling out between Abner and Ishbosheth. In the first instance (vv. 9-10) Abner mentions the divine oath "to transfer the kingdom from the house of Saul, and to set up the throne of David. This refers to Dtr's theme of Saul's rejection by God and the divine election of David to be a leader (*nāgîd*) over God's people in 1 Sam. 13.13-14. Yet it is surely very cynical for Abner to say that he is the one who will fulfill this divine oath as a result

[49] Equally perplexing is the ascription of these texts to Dtr. See Rogers, n. 13 above, and Würthwein, 1 Könige 1-16, 6-8.

of an angry dispute over Saul's concubine when he has been fighting against David and this transfer for a long time.

In a similar fashion Abner speaks to the elders of Israel about God's promise to David as the one who would deliver his people from the Philistines and their other enemies. In this case there is no such explicit promise in DtrH. Yet the language is very close to that which is promised of Saul, viz, that he was chosen by God and anointed by Samuel to be a leader (*nāgîd*) of God's people to save them from the Philistines and from their other enemies (1 Sam. 9.15-16 ; 10.1). It is Abner who has shifted this promise from Saul to David on the basis of the theme of Saul's rejection, not out of some religious conviction but for his own political advancement. The similarity of language with DtrH and the belief that the Court History cannot be later than DtrH has prompted some to label these as Dtr or pro-Davidic redaction. They are neither. Why would Dtr or a pro-David redactor place such references in the mouth of Abner when he is merely using them for rather crass political purposes. It completely denigrates them. Abner does not make such a confession of belief in David's divine right to rule in his audience with David, although in DtrH both Jonathan (1 Sam. 23.17) and Abigail (25.30) do make such statements. Instead, he tells David that he can gather all Israel to David so that he may reign over all that his heart desires (2 Sam. 3.21). Here Abner uses the same words that occur in God's promises to Jeroboam through Ahijah (1 Kgs 11.37), but how radically different the context and the meaning of the words. For DtrH it is by God's power that Jeroboam's reign will be established over Israel and his rule will be secure on the condition of his obedience to God's laws. In the Court History it is Abner who can achieve the same result through his own political negotiations. The words are the same but the meaning is radically different.

Another instance of the Court History's use of DtrH's theme of David's election is in the scene between David and Michal (2 Sam. 6.20-23). In response to Michal's criticism of his behavior, David makes the statement (following LXX) : "It was before Yahweh I was dancing. Blessed be Yahweh who has chosen me over your father and all his household by installing me as leader (*nāgîd*) over his people Israel. So I will revel and dance."[50] Once again the language of David's election and Saul's rejection is unquestionably that of Dtr, referring back to Saul's rejection but also to the report of a divine promise to David in 2 Sam. 5.2 : "You shall be leader (*nāgîd*) over Israel", as well as anticipating the remarks in 2 Sam. 7.8-9, 15. However, to ascribe this verse in 2 Sam. 6.21 to a later Dtr redactor completely destroys the scene. David is saying to the daughter of Saul in so many

---

[50] On the textual problems see McCarter, II Samuel, 185-6.

words : "God chose me over your father so that you are in no position to judge my behavior. His divine election and approval gives me the right to do as I please." This is completely cynical and an ironic use of the Dtr theme. If a pro-David editor wished to modify this scene in David's favor he could have done what the Chronicler did and that is omit it altogether.

In our discussion thus far we have encountered the term *nāgîd*, "leader" several times. Consistently in Dtr it is God who appoints a future ruler as leader (*nāgîd*) over his people to fight the wars of Yahweh. Even when the Court History refers to this theme in 2 Sam. 6.21 he has David affirm his divine election as *nāgîd*. Yet, in the scene of the palace intrigue in 1 Kgs 1 it is not God through his prophet Nathan but David who appoints Solomon as *nāgîd* over Israel and Judah, usurping the divine prerogative, and this designation is confirmed by the commander of the army, Benaiah, who will also be the one to carry out Solomon's political assassinations.

Against this Gordon argues that the acknowledgement of Solomon's right to rule as "from Yahweh" in 2.15 reflects the author's own view of the matter.[51] But that hardly does justice to the scene as the author presents it. Adonijah is addressing Bathsheba in order to make a request for Abishag. To do so he must win over support of Solomon's mother. He states : "You know that the kingdom belonged to me and all Israel fully expected me to become king, but the kingdom has now come around to my brother, because that was Yahweh's intention." It is clear from this statement that he believes that he was correct in assuming that he was the rightful heir, as did everyone else, so that the fact it did not happen is taken to be Yahweh's doing. But Bathsheba knows (and he does not) that it was her scheming that was the reason he lost the kingdom. Is her knowledge of that fact why she is so eager to help him in his request, a kind of consolation prize ? At any rate it is far from obvious that one should read Adonijah's words as the author's intent to legitimate Solomon. It must be taken in the context of the whole chapter and that speaks very strongly against it.[52]

In my review of the various readings of the Court History, I have observed how various scholars have remarked on the author's literary skill and imputed to this literary work great subtlety and fine nuances of meaning. Some of

---

51 In Search of David, 295.

52 A number of scholars have pointed to the remark in 2 Sam. 12.24-25 that "Yahweh loved him [Solomon]" and this is related to a second name given to him, Jedidiah. If this was intended to legitimate Solomon's rule, it is remarkable that it was not referred to in 1 Kings 1-2, especially since the issue of Solomon's legitimacy plays such a prominent role in ch. 1. There are certainly lots of other back references throughout these two chapters. It is also curious that nowhere else is the name Jedidiah ever associated with Solomon. I do not think that much can be made of this text. Indeed, in the light of the whole context it may be that it is intended to be ironic, viz, one can never tell whom the gods might favor.

these suggestions are convincing, others are not. However, in my view, there is nothing subtle about the Court History's treatment of the DtrH's centerpiece of the David story, a point which these studies miss completely. The central theme of DtrH's presentation of the rise of the monarchy is that David is the divinely appointed leader in place of Saul, and because of his high qualities as leader and king and his complete loyalty and obedience to Yahweh, his dynasty was established in perpetuity and his righteousness the model for all the future kings of Israel and Judah. It is this theme that is held up for satirical ridicule throughout the Court History.

So obvious is the contradiction between the two works that one attempt was made by a later scribe to harmonize the two. In Dtr's introductory statement on the judgment of Abijam's reign, whom he compares unfavorably with David, there are the usual words of praise for David's reign (1 Kgs 15.5) : "Because David did what was right in the eyes of Yahweh, and did not turn aside from anything that he commanded him all the days of his life." To this has been added a scribal gloss that is not in the Greek text : "except in the matter of Uriah the Hittite", which is such an understatement of moral sensitivity it is ludicrous. It is not original to DtrH.

4. CONCLUSION

Let me briefly suggest some consequences to be drawn from this study. First, if we remove from the DtrH the whole of the Court History as a later addition, then we are left with a greatly simplified story of David within the DtrH in which, among other things, the Nathan oracle of 2 Sam. 7 is an event that comes at the end of David's life when he is old and all his battles are finished. This leads very quickly to Solomon's uncontested succession and the building of the temple. If we were to recognize this fact about DtrH our understanding of this literary work would change significantly.

Second and more important for our purposes in this discussion, however, is the fact that if the Court History is a post-DtrH composition, then this fact cannot be ignored in the Court History's interpretation.[53] The importance of DtrH as a document that shaped community and identity from at least the early exilic period onwards cannot be underestimated. It gave to the exilic and post-exilic communities an ideology of kingship that was part of their

---

[53] Garsiel in David and Bathsheba, 244-49 gives a critique of the treatment of the story of David and Bathsheba by various Israeli scholars (esp. M. Perry and M. Sternberg) because they discuss its literary qualities as a piece of literature in isolation from the broader context. With this critique I would agree. But his own context for the story is that of a reconstructed contemporary history of David's times and court. I do not think that that is possible. What he neglects is the larger literary context of the DtrH and its relationship to this literary work. It is this literary and historiographical context that determines its interpretation.

identity, if not in present fact then at least in the expectation of a future reality (=the messianic hope). The Court History, however, was a major attempt to subvert that aspect of community identity and to discredit any revival of the monarchy. It is not just a fine story, written for entertainment, as David Gunn has suggested,[54] because it was never a separate, independent literary work. It was integrated into that earlier DtrH with much "redactional" skill so that the two works had to be read together. The attempt was brilliant, but not completely successful. Others like the Chronicler could write their version of David's reign, even more idealized than DtrH, while at the same time excising all of the Court History's additions.

Finally, this study of the Court History raises important questions about method. The historical-critical or diachronic analysis of the Court History has generally proceeded along two lines. The one is to see the work as a composite of traditional blocks crafted into a unity, but still exhibiting features of oral composition.[55] The other is to emphasize the redactional activity within the text to account for all the interconnections that it has with other biblical literature, especially DtrH.[56] These methods, the tradition-historical and the redaction-critical may be pursued in combination or separately. Both methods function with no critical control and are circular in their argumentation.

However, if my ordering of the relationship between DtrH and the Court History is correct, then this also raises a quite new possibility about how a work like this was composed within the context of a scribal or library tradition of earlier texts. I have tried to suggest above that the author of the Court History was familiar with, and made direct use of, a range of texts from Genesis to Kings. Another obvious example of literary dependence in the Old Testament is that of Chronicles use of Kings, and much has been written on this subject.[57] In the case of DtrH and the Court History, however, the matter is somewhat different in that new story episodes are created from models of narrative units found in earlier works. I have previously argued for a similar literary relationship between the Yahwist and DtrH. Such a form of literary-critical investigation falls neither under tradition-history, as it is usually understood, nor under redaction criticism. Yet it is a literary phenomenon that is well recognized within the study of classical antiquity.[58] As I have tried to show above, the deliberate use of earlier literary works to write later compo-

---

54 The Story of King David, 37-8.

55 Ibid., 37-62.

56 As in the case of Kaiser, Veijola, Dietrich, Würthwein and others.

57 See I. Kalimi, Geschichtsschreibung des Chronisten.

58 See "Plagiarism", in The Oxford Classical Dictionary (1949), 696-97; ibid., 3rd ed. (1996), 1188.

sitions offers a better explanation of parallels, doublets, "stock scenes" and fixed clichés, as well as direct references in different biblical compositions, than that offered by tradition-history or redaction criticism.

DAS VERHÄLTNIS DER ERZÄHLUNG VOM KÖNIG DAVID ZUM SOGENANNTEN DEUTERONOMISTISCHEN GESCHICHTSWERK[1]

Am Beispiel von 1 Kön 1-2 untersucht. Ein Gespräch mit John Van Seters

Otto Kaiser

1. DIE HOFGESCHICHTE DAVIDS ALS LITERARISCHES KUNSTWERK UND HISTORISCHE QUELLE

Es wäre verständlich, wenn jemand, der den erschöpfenden Forschungsbericht von Walter Dietrich und Thomas Naumann über die Samuelbücher eingesehen hat, angesichts der Aufgabe resignieren wollte, sich seinerseits noch ein weiteres Mal in einen Dialog einzuschalten, in dem fast alle Möglichkeiten der Deutung der Befunde erprobt und ein Konsens so wenig wie derzeit in der Pentateuchforschung in Sicht ist[2]. Daher erhebe ich mit den folgenden Ausführungen keinerlei Anspruch, die Frage nach der Entstehung der in ihrer vorliegenden Form kompositionell so vollendeten Erzählung vom König David oder (wie sie John Van Seters zu nennen vorgeschlagen hat), der Hofgeschichte (Court History) erschöpfend zu beantworten. Das ist in einem Vortrag nicht zu leisten und muß mithin einer künftigen Untersuchung vorbehalten bleiben[3]. Meine Zielsetzung ist wesentlich bescheidener. Sie beschränkt sich auf die exemplarische Beantwortung der Frage, ob es sich bei ihr in ihrer vorliegenden, von 2 Sam 2,8[4] bis

---

[1] Überarbeitete und ergänzte Fassung des am 15. Februar 1997 in Bern gehaltenen Vortrags.

[2] Vgl. W. Dietrich und T. Naumann, Die Samuelbücher.

[3] A. Fischer wird sich dieser Aufgabe dankenswerterweise in seiner Habilitationsschrift annehmen.

[4] Vgl. dazu O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 11f. Nach J. Van Seters, In Search of History, 285 setzt die Erzählung allerdings bereits in 1,5ff.13ff ein. Daß beide Texte Teile einer prodynastischen Bearbeitung der Erzählung vom Aufstieg Davids sind, ist auch mir gewiß. Es ist jedoch fraglich, ob sie von derselben Hand stammen wie die entsprechenden Texte der Hofgeschichte. Man vgl. 2 Sam 1,16 mit 4,11 und 1 Sam 26,8f

zunächst 20,20* reichenden und dann in 1 Kön 1-2 ihre Fortsetzung und ihr Ende findenden Gestalt[5] um eine vor- oder eine nachdtr Größe handelt. Diese Frage läßt sich nur im Zusammenhang mit der anderen beantworten, ob sie tatsächlich aus einem Guß ist oder sie Hinweise auf die Existenz einer oder mehrerer Redaktionen enthält. Die damit verbundenen Probleme der Zeitstellung des Werkes und der sich etwa abzeichnenden Redaktionen gedenke ich dagegen nicht ausführlich zu behandeln, sondern abschließend lediglich auf einige Möglichkeiten und Grenzmarken hinzuweisen.
Sehen wir uns die Hofgeschichte Davids an, so berichtet sie zunächst in 2 Sam 2,8-4,12 von der Beseitigung aller Hindernisse, die der Wahl Davids zum König über Israel entgegenstanden. Sachlich setzt sie den knappen Bericht von seiner Salbung zum König über das Haus Juda in 2,1-4 und wohl auch den über seine diskrete Annäherung an die Einwohner von Jabesch Gilead als Repräsentanten Israels in 2,5-7 voraus. Sie schliesst mithin an die Aufstiegsgeschichte Davids an. Daher führt sie auch lediglich neu in das Gesichtsfeld tretende Personen ein, während sie die dort bereits erwähnten als bekannt voraussetzt. Sie hat sich in 3,2-5 geschickt eine ältere Liste über die David in Hebron geborenen Söhne und ihre Mütter eingegliedert. In ihrem ersten bis Kapitel 5 reichenden Teil kontrastiert sie absichtsvoll das noble Verhalten Abners, des Kommandeurs des Heerbannes Israels, mit der Heimtücke seines Kontrahenten und schließlichen Mörders Joab, einem Neffen Davids (1 Chr 2,16). Während Abner Joabs ihn verfolgenden Bruder Asaël zu verschonen gedacht und ihn erst aus Notwehr getötet hätte (2,17-23), habe Joab jenen zwar in Wahrnehmung seiner Pflicht zur Blutrache (3,30), aber doch heimtückisch und wohlüberlegt in dem Augenblick ermordet (3,22-27), in dem Abner zum Sturz des von ihm selbst zum König von Israel eingesetzten Sauliden Ischbaal (Ischboschet) entschlossen war (3,6-11)[6] und er gerade David nach vorausgehenden Besprechungen mit den

---

mit 2 Sam 19,22f sowie 1 Sam 26,8f mit 2 Sam 16,9.[10].11 und 2 Sam 19,22f, um die Abhängigkeit und Unterschiede zu erkennen.

5 Vgl. den Einspruch von R.C. Bailey, David, 125 und H.J. Stoebe, Samuel, 32-34.

6 Van Seters, History, 281f hält die Erzählung vom Königtum Ischbaals für eine reine Fiktion, da sein Name in 1 Sam 14,49 nicht erscheint und auch in 1 Sam 31,2 nur von drei Söhnen die Rede ist, die sämtlich getötet werden. Denn er beurteilt die Namen Ischwi in 14,49 und Abinadab 31,2 als Varianten. Das Problem kompliziert sich freilich noch, wenn man mit T. Veijola, David und Meribbaal, 338-361 letzteren statt für einen Sohn Jonatans primär für einen solchen Sauls hält. Wenn man M. Noth, Personennamen, 227 n.17 folgt, der den Namen Ischwi von arab. wutija "(an der Hand) verletzt werden" ableitet, hat man vielleicht die Quelle für die Erzählung von der Lähmung Meribbaals in 2 Sam 4,4f gefunden. Hier gilt Meribbaal aller dings bereits als Sohn Jonatans. - Daß die Erzählung von Ischbaals Königtum keinerlei Rücksicht auf die Philistergefahr nimmt, dürfte nicht schlechthin zutreffen: So problematisch die Angaben über seinen Herrschaftsbereich in 2 Sam 2,8 sind, so plausibel erscheint die Angabe, daß er in dem transjordanischen Machanajim und damit außerhalb des philistäischen Machtbereichs residierte. Weiterhin könnte es sich wenigstens bei den beiden Erzählzügen, daß Ischbaal

Ältesten Israels versprochen hatte, ihm das begehrte Königtum über Israel zu verschaffen (3,17-21). Ein (wie wir heute sagen würden) Staatsbegräbnis Abners sollte David von jedem Verdacht reinigen, er hätte Joab zu der Tat angeleitet oder er würde sie auch nur billigen (3,31-37). Dasselbe wäre David auch nach der (seinen Plänen letztlich nicht ungelegen kommenden) Ermordung Ischbaals geglückt: Als die Mörder ihm das Haupt ihres Opfers überreichten, hätte er sie auf der Stelle hinrichten lassen (4,1-12). Sein Weg auf den Thron Israels lag frei!

Der Blick des Erzählers scheint von Anfang an das Ganze seiner Geschichte zu umfassen. Demgemäß entsprechen sich die beiden (die Erzählung im Bereich von 2 Sam zusammenhaltenden) Rahmenszenen in 2,8-32 und 20,1.4-22 geradezu chiastisch: Die erste beginnt mit einer Schlacht am Teich von Gibeon und endet mit der Erzählung von der Tötung Asaëls durch Abner und seinem erfolgreichen Aufruf, den Kampf einzustellen. Die zweite beginnt mit der von der Ermordung Amasas durch Joab am großen Stein zu Gibeon[7] und endet mit der Verfolgung des angeblich für den Abfall Israels von David verantwortlichen Scheba bis nach Abel Bet Hamma`aka und der Verhinderung weiteren Blutvergießens durch das Eingreifen einer klugen Frau. Eine ähnliche Entsprechung besteht z.B. zwischen Davids knapper Reaktion auf die Kunde von Abners Ermordung (2 Sam 3,28aβb), der Versicherung seiner Unschuld und Verwünschung Joabs und seines Hauses mit ihrer allgemeinen Vergeltungsbitte "Jahwe vergelte dem, der Böses tut, gemäß seiner Bosheit" (3,38f) und seinem testamentarischen indirekten Rad an Salomo, sich Joabs als des Mörders Abners und Amasas zu entledigen (1 Kön 2,5), wie es dann in 2,28-35 unter ausdrücklicher Berufung auf die von David genannten Gründe (v.32) auch geschieht.

Wir haben uns in dieser Skizze auf wenige Episoden der Erzählung beschränkt. Sie mögen als Exempel für die kunstvolle Verflechtung der einzelner Szenen und Ganzen Prolepsis und Retrospektive dienen.[8] Der Reichtum der in der Erzählung enthaltenen Daten scheint zusammen mit den konsequenten Motivverknüpfungen dafür zu sprechen, daß sie auf den Berichten

durch Joab eingesetzt wurde (2 Sam 2,8) und er schließlich ermordet wurde (2 Sam 4,4,5ff), um historische Reminiszenzen handeln. An meiner These, daß sämtliche Stellen, die von Davids Ehe mit der Tochter Sauls Michal vor seiner Flucht von dessen Hof handeln oder sie voraussetzen, sekundär sind, halte ich fest; vgl. Thronnachfolgeerzählung, 10 und David und Jonathan, 289-292. Das Verhältnis zwischen der prodavidischen Bearbeitung der Aufstiegsgeschichte und der Hofgeschichte verlangt eine besondere, hier nicht zu leistende fundamentale Untersuchung. Van Seters, History, 285 beurteilt den Verfasser der Hofgeschichte als Fortschreiber der Aufstiegsgeschichte. Diese Annahme erscheint auch mir grundsätzlich als zutreffend, weil in der Hofgeschichte, wie bereits er wähnt, nur die aus jener nicht bereits bekannten Gestalten eingeführt werden.

7 Zum Problem der Ortsangabe vgl. H.-J. Stoebe, Samuel, 435 n. 8a.

8 Vgl. dazu L. Rost, Thronnachfolge Davids, 124f = ders., Credo, 119-253, hier 231.

von Augenzeugen beruht. So er klärte schon Julius Wellhausen 1878: "Dass wir in 2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2 eine sehr gute historische Quelle besitzen, bedarf keines Beweises. Bei aller Parteinahme für David und Salomo wird doch der Hergang der Dinge mit offensichtlicher Objectivität und mit grossem Interesse für das stoffliche Detail berichtet; aus keiner Periode der isr. Geschichte haben wie so viele historische Namen."[9]
Leonhard Rosts vergleichbares Urteil, daß es am nächsten liege, die Erzählung in die Anfangszeit Salomos zu datieren und ihren Verfasser im Kreise der Angehörigen des königlichen Hofes zu suchen,[10] hat ihrerseits dazu beigetragen, daß die Ansicht von ihrer historischen Zuverlässigkeit bis Ende der siebziger Jahre de facto unangetastet blieb.[11] So konnte zum Beispiel Martin Noth in seinem *opus postumum*, dem 1968 veröffentlichten Kommentar zu 1 Kön 1-16, unter Berufung auf Rost erklären, daß die Erzählung "aus Kreisen des Jerusalemer Hofes und vermutlich noch aus der Zeit vor dem Auseinandergehen der judäisch-israelitischen Personalunion beim Tode Salomos" stamme und trotz ihrer erzählerischen Stilisierung "auf sehr genauer Kenntnis der Vorgänge" beruhe und ganz offensichtlich einen "geschichtlich auch in vielen Einzelheiten sehr zuverlässigen Bericht" darstelle.[12] Nicht weniger nachdrücklich vertrat in der Mitte der achtziger Jahre Simon J. De Vries denselben Standpunkt: Nachdem er dem Erzähler dichterische Kunstfertigkeit attestiert hatte, erklärte er prägnant: "Nevertheless, we may emphasize once again that this is authentic and trustworthy historiography"[13] ein Urteil, das in seiner Substanz auch heute noch von namhaften Gelehrten wie Hans Joachim Stoebe,[14] Werner H. Schmidt[15] und Hans Jochen Boecker[16] geteilt wird.

2. DIE HOFGESCHICHTE ALS DICHTUNG UND WAHRHEIT

Aber diese Position berücksichtigt nur die eine Möglichkeit. Es gibt jedoch noch zwei weitere: Einerseits könnte die in der Hofgeschichte in dieser Ausprägung im Alten Testament einmalige Technik der Querverweise entweder ein Indiz für die große dichterische Gestaltungskraft ihres Verfassers oder als Hinweis auf eine nachträglich, die Beziehungen herstellende Bearbeitung

---

9 J. Wellhausen, in: F. Bleek, Einleitung, 227 = ders., Composition, 259.

10 Rost, Thronnachfolge Davids, 127 = Credo, 234.

11 Zur Forschungsgeschichte vgl. grundsätzlich den detaillierten Bericht von W. Dietrich und T. Neumann, Die Samuelbücher, 169-296.

12 M. Noth, Könige, 11f.

13 S.J. De Vries, 1 Kings; vgl. auch 43.

14 Samuel, 40.

15 W.H. Schmidt, Einführung, 160.

16 H.J. Boecker, Das Großreich, 53.

bewertet werden. Die erste Möglichkeit hat bereits Leonhard Rost gesehen: Schon er erkannte, daß der kunstvolle Aufbau zu fragen zwingt, ob es sich bei der Thronfolgeerzählung um "wirkliche Geschichte oder bloßes Spiel der Phantasie" handelt, ob hier "Wahrheit oder Dichtung" vorliege. Er hielt die Frage für schwer zu entscheiden, wollte es aber nicht ausgeschlossen wissen, daß "ein nachempfindender Dichter das Werk ohne zu große Rücksicht auf die tatsächlichen Verhältnisse geschaffen habe. Wahrheit und Dichtung reichen sich in dieser Thronfolgeerzählung ebenso die Hand wie in jedem Werk eines künstlerisch empfindenden Geschichtsschreibers" lautet sein beide Möglichkeiten harmonisierendes Schlußurteil.[17] Für die Bewertung des Ganzen als eines Werkes hebräischer Dichtkunst hat sich wie vor ihm bereits Roger N. Whybray (1968)[18] nachdrücklich David M. Gunn (1978) ausgesprochen: Auch er ging von stilistischen Analysen aus, um sich dann mit den unterschiedlichen Versuchen, die Erzählung von einer bestimmten politischen Tendenz her zu verstehen, auseinanderzusetzen. Dabei brach er die übliche Eingrenzung auf die Thronnachfolgeerzählung in 2 Sam 9-20 + 1 Kön 1-2 auf und sprach sich mit guten Gründen für den Einsatz der Geschichte oder Hofgeschichte Davids schon in 2 Sam 2 aus. Er faßte das Ergebnis seiner Untersuchung so zusammen: "This is the work of no propagandist pamphleteer nor moralizing teacher: the vision is artistic, the author, above all, a fine teller of tales."[19] Zu einem vergleichbaren Ergebnis kam 1983 John Van Seters in seinem unter dem Titel *In Search of History* 1983 vorgelegten *opus magnum*,[20] in dem er freilich methodisch ganz andere Wege einschlug. In ihm suchte er den Nachweis zu führen, daß es sich bei dieser Court History um eine auf der Grundlage der dtr Davidgeschichte beruhende nachexilische und königskritische Dichtung handele, die sich auf keinerlei weitere Daten als die in jener überlieferten stütze.[21] So stimmen denn Gunn und Van Seters darin überein, daß diese Geschichte nicht als *History*, sondern als *Story* zu lesen sei, daß sie kein Stück israelitischer Geschichtsschreibung, sondern israelitischer Dichtkunst darstelle.

Kaiser hat sich in seinem 1986 auf der Jahrestagung der *Society for Old Testament Study* in Manchester gehaltenen und 1988 in deutscher Fassung

---

17 Rost, Thronnachfolge Davids, 126 = 232f.

18 R.N. Whybray, The Succession Narrative, 11-19.

19 D.M. Gunn, The Story of King David. Genre and Interpretation, 111.

20 J. Van Seters, History, 277-291.

21 Vgl. History, 290f: "There is no reason to believe that any other sources, traditional or archival, were at the author's disposal when he composed the various scenes and episodes of his work. They may all be contrived. The notion of an eyewitness account of events has to be abandoned and with it the standart reconstruction of the rise of history writing in Israel. There is no such historiography in Samuel-Kings prior to the work of the Dtr Historian".

veröffentlichten Vortrag[22] beiden grundsätzlich angeschlossen und das Werk in seiner vorliegenden Gestalt ebenfalls als Dichtung beurteilt.[23] Aber er hat dabei anders als Van Seters und viele Gelehrte vor ihm die Hypothese nicht geteilt, daß das Werk eine königsfeindliche Tendenz verfolge: Sie sei primär vielmehr von absichtsvoller Mehrdeutigkeit gewesen. Ihre Lehre (wenn man denn überhaupt mit einer solchen zu rechnen habe) bestünde eher in dem weisheitlichen Rat, sich nicht zu überheben, weil es eine sich im menschlichen Handlungsgefüge selbst vollstreckende Nemesis gibt.[24] Weiterhin schloß sich Kaiser nach erneuter Überprüfung des Befundes der oben (noch ohne Nennung ihrer Vertreter) als dritte Möglichkeit erwähnten Redaktionshypothese Ernst Würthweins (1974),[25] Timo Veijolas (1975)[26] und François Langlamets (1976)[27] an. Kaiser meinte die sich in dem Netz der Vor- und Rückbezüge findenden Spuren einer prodynastischen Überarbeitung vordtr einordnen zu können. Darüber hinaus rechnete er damit, daß die Grunderzählung nicht als ein primärer Entwurf zu betrachten, sondern partiell im Rückgriff auf ältere Einzelerzählungen entstanden sei.[28] Daher hätte man mit einem längeren Zeitraum für ihre Entstehung zu rechnen. In der Konsequenz hielt er es nicht für grundsätzlich ausgeschlossen, daß einzelne Erzählungen auch historische Reminiszenzen enthielten.[29] Heute fügt er hinzu: Die Beantwortung dieser Frage macht es erforderlich, zunächst die freien Ausgestaltungen des nach unserer Ansicht als Redaktor wie als Autor zu beurteilenden Verfassers der Hofgeschichte in ihrer Abgrenzung von 2 Sam 2-20 + 1 Kön 1-2 zu ermitteln und dann die von ihm übernommenen Erzählungskomplexe der historischen Kritik zu unterziehen, eine Aufgabe, die noch ihrer Bearbeitung harrt.
Als Zeitraum für die Entstehung der vor-dtr Gestalt schlug Kaiser damals das letzte Drittel des 8. Jhs. als *terminus non ante* und das ausgehende 6. Jh.

---

22 O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 5-20.

23 Thronnachfolgeerzählung, 20.

24 Ebenda.

25 E. Würthwein, Thronfolge Davids, = ders., Studien, 29-79.

26 T. Veijola, Die ewige Dynastie. Vgl. auch die Ansätze bei H. Schulte, Die Entstehung, 138-180, vgl. die Angaben über den Umfang der Bearbeitung 180.

27 F. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 321-379 und 481-528, vgl. auch seine Rezension von Würthwein, Erzählung, und Veijola, Dynastie, 114-137.

28 Zu einschlägigen Untersuchungen vgl. W. Dietrich und T. Naumann, Samuelbücher, 199-207. Beachtung verdient noch immer S.A. Cook, 2 Samuel, 145-177.

29 Thronnachfolgeerzählung, 16. Es dürfte sich lohnen, der von P.R. Ackroyd, The Succession Narrative, 383-396 vertretenen Hypothese nachzugehen, daß es sich bei der Erzählung um keinen geschlossenen Entwurf, sondern um eine sukzessiv gewachsene Größe handelt. Dabei dürfte es sich zeigen, was Vorlage und was freie Ausgestaltung ist. Erst auf dem Hintergrund einer derartigen Untersuchung läßt sich das Problem des geschichtlichen Gehalts der Erzählung zureichend begründet beantworten.

v. Chr. als *terminus ad quem* vor. Er ging bei der Fixierung dieser Grenzen von zwei Daten aus. Der wichtigste war für ihn die Feststellung, daß die Rede von der Rückkehr des Jahres, in 2 Sam 11,1 den Frühjahrskalender voraussetzt.[30] Dieser wäre nach dem Minderheitsvotum schon während der Regierung König Hiskias, nach dem Mehrheitsvotum aber erst zur Zeit König Jojakims (oder in absoluten Zahlen): zwischen 725-697 [728-600] und 608-598 eingeführt worden.[31] Allerdings räumte er angesichts des weisheitlichen Charakters der Erzählung im Vertrauen auf die Spr (= Prov) 25,1 unterstellten Aktivitäten am Hof Hiskias die Frühdatierung als möglich ein, ohne sich jedoch in dieser Beziehung festzulegen. Diese Fixierung der unteren Grenze hängt offensichtlich mit seiner Datierung des dtr Historikers um die Mitte des 6. Jh.s zusammen. Mit dieser zeitlichen Einordnung hat sich Kaiser die kritische Anmerkung von Walter Dietrich und Thomas Naumann eingehandelt, daß es bei der potentiellen Spätdatierung zu Schwierigkeiten mit der zeitlichen Plazierung der prodynastischen redaktionellen Bearbeitungen komme, die von Langlamet nicht vor Hiskia und nicht nach Josia[32] und von Dietrich in hiskianische Zeit datiert wird.[33]

Wenn der Referent sich heute noch einmal zu diesem Thema äußert, muß er voranschicken, daß ihm von seinen 1986 vorausgesetzten Prämissen zwei fraglich geworden sind. So hält er es 1.) nicht mehr für sicher, daß die Erwähnung der Männer Hiskias in Spr 25,1 eine historisch zuverlässige Nachricht darstellt.[34] Es ist zumindest nicht auszuschließen, daß es sich bei ihr um eine Glosse handelt, die im Schatten des chronistischen Hiskiabildes dem frommen König Hiskia auch noch eine weise Umgebung beizugesellen suchte. 2.) hat Kaiser die Spielräume nicht bedacht, die sich aus dem Einwand Ernst Würthweins gegen die von Martin Noth begründete Hypothese von dem einen, von vornherein von Dtn 1 - 2 Kön 25 reichenden Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG) ergeben. Man darf eher damit rechnen, daß an seinem Anfang die dtr Bearbeitung einzelner Bücher steht und ihre redaktionelle Verknüpfung erst später erfolgt ist, wie es sich bereits aus Würthweins 1984 vorgelegter Rekonstruktion des proto-dtr Königsbuches ergab. Inzwischen haben er und Claus Westermann diese These 1994 noch

---

[30] Thronnachfolgeerzählung, 18f.

[31] Vgl. auch das Votum von M. Weippert, Kalender, 165-168, der es als ungeklärt bezeichnet, ob die Vasallität Judas unter Ahas oder erst die unter Jojakim zu der Übernahme des babylonischen Kalenders mit seinem Frühjahrsanfang geführt hat.

[32] Pour ou contre Salomon, 528 datiert den nach seiner Ansicht vermutlich priesterlichen Redaktor "pas antérieur(e) à l'époque d'Ezéchias ou de Josias".

[33] Samuelbücher, 215; vgl. auch W. Dietrich, David, 138f, wo er 2 Sam 12,15b.23.24bβ. 25b als Entschärfung der ursprünglichen David-Batseba-Erzählung aus dem Kreis höfischer Beamter beurteilt.

[34] Vgl. dazu St. Weeks, Early Israelite Wisdom, 45f.

einmal auf unterschiedliche, aber kompatible Weise begründet und 1996 in Axel Knauf einen Mistreiter gewonnen.[35] Daher verlängert sich der für die Verklammerung der Hofgeschichte mit dem Königsbuch zur Verfügung stehende Zeitraum über die Mitte des 6.Jh.s hinaus.
Da es im vorliegenden Rahmen nicht möglich ist, sämtliche mit der Genese der überlieferten Hofgeschichte verbundenen Probleme zu erörtern, beschränkt sich die folgende Untersuchung auf die Demonstration von zwei Befunden: Sie weist zunächst an zwei ihrer Episoden die Existenz einer prodynastischen Bearbeitung nach. Anschließend wendet sie sich der literarkritischen Analyse von 1 Kön 1 und 2 als den für die Art der Verbindung der Hofgeschichte mit dem dtr Königsbuch besonders relevanten Kapiteln zu, um die in ihnen enthaltenen Redaktionen vorzuführen und zu würdigen.[36]

3. ENTSPRECHEN DIE HERKÖMMLICHEN KRITIERIEN DER LITERARKRITIK DER EIGENART DER ALTTESTAMENTLICHEN TEXTE?

Ehe wir uns an dieses Geschäft machen, bedarf es wenigstens einiger Sätze der Vorüberlegung, ob die in der alttestamentlichen Wissenschaft herkömmliche Literar- und die auf ihr beruhende Redaktionskritik der Eigenart der biblischen Texte angemessen ist. Beide erfreuen sich gegenwärtig nicht mehr der allgemeinen Zustimmung wie vor einem halben Jahrhundert. Gern wird deren Vorgehen im Anschluß an Ivan Engnells berühmtes dictum als eine *interpretatio europeica moderna* bezeichnet.[37] Dagegen ist einzuwenden, daß großzügige Verweise auf den Charakter der altorientalischen und der griechischen Literatur kaum in der Lage sind, die Deutung der kleinteilig spannungsreichen alttestamentlichen Schriften als dem Ergebnis vielschichtiger Redaktionsprozesse außer Kraft zu setzen. Man vergleiche zum Bei-

---

35 E. Würthwein, Erwägungen; C. Westermann, Geschichtsbücher, 78 und 122-124 sowie E.A. Knauf, L'Historiographie Deutéronomiste.

36 Eine kritische Anmerkung zur Terminologie des primär an den Befunden in den Büchern Josua bis Könige zur Interpretation des DtrG dienende Schichtenmodells. In seinem Rahmen unterscheidet man herkömmlich zwischen dem Verfasser der historischen Grundschicht DtrH, einer prophetentheologischen (DtrP) und einer nomistischen Schicht (DtrN). Dabei lassen die beiden zuletzt genannten Schichten verschiedene Entwicklungsstadien erkennen. Die Ausdehnung der von R. Smend, Das Gesetz und die Völker, 494-509 = ders., Die Mitte, 124-137 zur Bezeichnung einer konkret nomistischen Textschicht gewählten Bezeichnung DtrN auf die spätdtr Schichten überhaupt, hat der Anerkennung des ganzen Modells geschadet, weil sich in der Mehrzahl der heute mit diesem Siglum bezeichneten Texte keinerlei nomistische Züge finden. Daher wiederhole ich meinen im Grundriß I, 1992, 129 gemachten Vorschlag, statt dessen das Siglum DtrS zu gebrauchen und durch einen weiteren Zusatz (wie z.B. N) den besonderen Charakter der jeweiligen Schicht zu kennzeichnen. Das vereinfacht das redaktionsgeschichtliche Bild nicht, verhindert aber Mißverständnisse und entspricht den komplizierten Befunden.

37 Vgl. I. Engnell, Möseböckerna, 152-165, zitiert nach ders., Classical Essays, 53.

spiel eine der Tafeln der ninivitischen Fassung des Gilgamesch-Epos, das abgesehen von der Tafel XII einen in sich kohärenten Zusammenhang bildet.[38] Die Untersuchung der Traditionsgeschichte des Epos[39] haben Jeffrey H. Tigay zu der Feststellung veranlaßt, daß die spezifischen Phänomene, welche die Bibelkritiker postuliert haben, in der Tat der literarischen Entwicklung und Überlieferung im Alten Vorderen Orient entsprechen.[40] Wählen wir dagegen, so fahre ich fort, als ein Beispiel für die Eigenart der griechischen Geschichtsschreibung die Demokedes-Erzählung in Herodots Historien III, 129-137 [41] so enthalten sie keine Episoden, die Alternativen wie Ex 3 und Ex 6 besitzen[42] oder Spannungen wie Ex 3 aufweisen, die nach einer genetischen Erklärung verlangen.[43] Weiterhin stellt sich in unseren alttestamentlichen Geschichtswerken kein Herodot vergleichbarer Autor vor, der die ihm überkommenen Traditionen kommentierend und reflektierend begleitet.[44] Die selektive, adaptive und kommentierende Tätigkeit der biblischen Tradenten läßt sich nur indirekt aus den ihren Werken inhärenten Spannungen und den ihnen entsprechenden Änderungen der Begrifflichkeit und Tendenz erschließen. So wird man es bei dem Urteil belassen müssen, daß die vorhellenistischen israelitisch-jüdischen Geschichtsschreibung eine Schöpfung eigener Art ist, deren produktives Stadium der griechischen Historiographie vorausgeht.[45]

---

[38] Vgl. die Bearbeitung von K. Hecker und zur Sonderrolle der Tafel III, Gilgamesh-Epos, 647 und 739 bzw. ausführlich J.H. Tigay, Gilgamesh Epic.

[39] Vgl. J.H. Tigay, Gilgamesh Epic, 55-109 und 214-240.

[40] J.H. Tigay, Pentateuchal Narratives, Zitat 51, und seinen Katalog der Kennzeichen redaktioneller Arbeitsweisen wie Austausch des Vokabulars, der Personennamen, Rollenwechsel, Wiederaufnahme unter Wahrung des Aufrisses und der wesentlichen Motive auf 46-49 und seine Hinweise auf Redundanz und variierten Wiederholungen als Zeichen des Vorliegens redaktioneller Bearbeitung ders., Conflation, besonders 54f.

[41] Die prinzipielle, zwischen J. Van Seters und mir nicht strittige Arbeitsweise Herodots läßt sich mit J.P.A. Gould, Herodotus, 696a-698b so charakterisierten: "Herodotus vast narrative coheres because it is strung on two lines of connection which pass through the time: the first is kinship; the second reciprocity".

[42] Siehe E. Blum, Komposition des Pentateuch, 232-242.

[43] Sieht man genau zu, so spielt der Jahwist bei der Erklärung des Befundes bei J. Van Seters, The Life of Moses, 35-63 die früher dem Jehovisten zugeschriebene Rolle. Ließen sich die dem Kapitel inhärenten Spannungen bei einem um die möglichste Bewahrung der divergierenden Aspekte der ihm vorliegenden schriftlichen Überlieferung bemühten Tradenten verstehen, vertragen sie sich nach meiner allgemeinen Texterfahrung nicht mit der Annahme eines letztlich frei mit ihnen schaltenden Historiographen. Daher scheint mir (gleichgültig, ob man die elohistischen Elemente als Teil einer Quelle oder einer Edition beurteilt, wo für es z.B. in Ex 3 gute Gründe gibt), die Unterscheidung zwischen jahwistischen, elohistischen und weiteren jedenfalls redaktionellen Bestandteilen, wie sie etwa F. Kohata, Jahwist und Priesterschrift, 15-24 für dieses Kapitel vorgelegt hat, prinzipiell, wenn auch unabhängig von den Fragen der Datierung und der inneren Konsistenz der Schichten als angemessen.

[44] Vgl. dazu auch J. Blenkinsopp, The Pentateuch, 37-42.

[45] Vgl. auch J. Blenkinsopp, Pentateuch, 42.

John Van Seters (dessen Gespür für das historisch Mögliche ich bewundere) steht bekanntlich nicht nur dem zur Interpretation der weithin recht verwickelten Befunde des DtrG herangezogenen Schichtenmodell, sondern auch der speziellen Hypothese einer prodynastischen und zugleich vordtr Bearbeitung der Hofgeschichte skeptisch gegenüber. Wenn ich sie im folgenden noch einmal an ausgewählten Beispielen begründe, suche ich Verständnis für eine Interpretationsweise zu gewinnen, die offensichtliche, sich in einer einzigen Episode findende Widersprüche nicht vorschnell als das Ergebnis der Verarbeitung unterschiedlicher Stoffe durch einen einzigen Autor betrachtet, sondern auf den Überlieferungsprozess des Textes zurückführt. Daß es im Horizont des binnenmythischen, aspekthaften Denkens zumal in mythischen Texten Konfigurationen gibt, die unserem modernen Denken Schwierigkeiten bereiten und trotzdem nicht literarisch, sondern religions- und traditionsgeschichtlich zu erklären sind, ist mir natürlich bekannt.[46] Mustert man unter diesem Gesichtspunkt die Geschichtsüberlieferungen Israels kommt er freilich allenfalls bei den alternative Texttraditionen präsentierenden Redaktionen und damit bei den sekundären oder gar tertiären literarischen Prozessen als bei einer primären Darstellung zum Zuge. Der Beweiswert der folgenden Beobachtungen beruht mithin darauf, daß innerhalb einer einzigen Episode oder Sequenz signifikante Unterschiede und Widersprüche begegnen, die in der Regel mit einer Tendenzverschiebung verbunden sind. Auf dieser Voraussetzung beruht meine nachfolgende Demonstration zunächst für das Vorliegen einer prodynastischen und dann für das weiterer dtr Bearbeitungen.

4. GIBT ES EINE PRODYNASTISCHE BEARBEITUNG DER HOFGESCHICHTE?

Als Beispiele dafür, daß die Hofgeschichte einer prodynastischen Bearbeitung unterzogen worden ist, seien hier die Episoden von der Tötung Absaloms in 2 Sam 18,8-17 und der Ermordung Amasas in 2 Sam 20,4-13 vorgeführt.

In der Episode von Absaloms Tod und Begräbnis in 2 Sam 18,8-17 wird in v.9 berichtet, daß Absalom im Verlauf der Auflösung der festen Heeresverbände in einem schwierigen Waldgelände (vgl. den hyperbolischen v.8) zufällig auf eine Gruppe von Soldaten Davids (עבדי דויד)[47] stieß und sich, als

---

[46] Vgl. zum Beispiel den Befund im altägyptischen Totenbuch Spruch 17,1f bei E. Hornig, Das Totenbuch der Ägypter, 59 und dazu O. Kaiser, Bedeutung des Meeres, 10-13 und zum aspekthaften Denken jetzt auch Emma Brunner-Traut, Frühformen, 114-128.

[47] Zu dieser kontextuellen Bedeutung von עבד vgl. U. Rüterswörden, Beamten, 12.

sein Maultier unter ihm durchging, sein Kopf[48] im Geäst einer Eiche oder Terebinthe verfing, so daß er zwischen Himmel und Erde schwebte. Nach der in den v.10-14 folgenden Episode hätte einer der Männer Joab davon Meldung erstattet. Als Joab ihn zur Rede stellte, warum er Absalom nicht erschlagen hätte, habe der Mann erklärt, daß er mit eigenen Ohren gehört habe, wie der König Joab, seinem Bruder Abischai und dem Gathiter Ittaj Abasaloms Verschonung anbefohlen habe (vgl. 18,2 und 5). Darauf habe Joab drei Spieße genommen und sie Absalom ins Herz gestoßen (v.14).[49] Unterstellen wir dem Erzähler, daß er sich aus Breviloquenz die Notiz ersparte, daß Joab sich zu Absalom führen ließ, werden wir trotzdem stutzig, wenn es in v.15 heißt, daß zehn Knappen Joabs diesen umstellt, auf ihn eingeschlagen und Absalom getötet hätten. Denn nach Joabs drei Stichen in Absaloms Herz bedurfte es keiner weiteren Schläge, um ihm den Garaus zu machen.[50] Schließen wir v.15b unmittelbar an v.9 an, ergibt sich ein sinnvoller Zusammenhang, der keine weiteren Auskünfte vermissen läßt: Als sich Absalom bei der Begegnung mit den Soldaten Davids im Geäst eines großen Baumes verfing, haben ihn diese erschlagen. Die v.10 und 15a bilden dagegen die literarische Brücke zwischen der Grunderzählung und ihrer sekundären Erweiterung, die zusammen mit v.5 keinen anderen Zweck verfolgt, als das Bild Joabs zu verdunkeln und auf diese Weise ein Argument zugunsten seiner von Salomo nach Davids Tod befohlenen Hinrichtung beizubringen. Es handelt sich demnach um eine auf das Ende der Erzählung in 1 Kön 2 hinausblickende prosalomonische und das heißt angesichts des jedenfalls nachsalomonischen Alters der Hofgeschichte: prodynastische Einfügung.[51]

Nicht anders verhält es sich mit 1 Sam 20,4-13. Der nach v.4 von David dem Amasa erteilte Auftrag, die Judäer anläßlich des durch Scheba aus gelösten Abfalls Israels aufzubieten, setzt sowohl die Notizen in 19,14 wie in 17,25 voraus. Nach 17,25 hätte Absalom seinen Vetter Amasa anstelle

---

48 Vgl. auch H.J. Stoebe, Samuel, 398f n.9d zur Sache.

49 Das Verb תקע bedeutet laut HALAT, 1642b *sub voce* primär einschlagen, mit ב und folgendem Objekt verbunden, wie Jud 3,21 zeigt, eine Waffe in etwas hineinstoßen.

50 So durchaus richtig E. Würthwein, Erzählung, 45 = ders., Studien, 66; F. Langlamet, Salomon, 355 und G. Hentschel, 2 Samuel, 76f; schon S.A. Cook, 2 samuel, 165 sprach sich für die Beurteilung von V.14 als einer Glosse aus und verwies dabei auf 3,29.39; 16,10 etc.; vgl. auch H.J. Stoebe, Samuel, 405, der freilich der Tatsache, daß hier die Tötung Absaloms zweimal berichtet wird, mittels der von Ackroyd und Mauchline vertretenen Deutung, Joab habe den Prinzen vom Baum gestoßen, harmonisierend entschärft. P.K. McCarter, II Samuel, 406 widerspricht der Beurteilung von 18,10-15a als sekundärer Erweiterung, weil die Annahme seinem prodynastischen Grundverständnis der Erzählung widerspricht. An Rettungsversuchen des überlieferten Textzusammenhangs fehlt es auch sonst nicht; man vgl. z.B. H.W. Hertzberg, Die Samuelbücher, 296, aufgenommen zuletzt von H. Schnabel, Thronfolgeerzählung, 130f.

51 Vgl. dazu O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 15-20.

Joabs zum Heerbannführer ernannt, dasselbe hätte dann nach der Niederschlagung der Revolte gemäß 19,14 erstaunlicherweise auch David getan. Diese Notizen haben keinen anderen Zweck, als die in 20,4-13 berichtete Episode vorzubereiten. Für 17,25 ergibt sich dieser Schluß daraus, daß Amasa im folgenden keinerlei Rolle spielt. Die ganze Erzählung über den Verlauf des Krieges zwischen Absalom und David ist nebenbei mehr an Effekten als an Fakten interessiert. Sie würde jeden Militärhistoriker zur Verzweiflung bringen. Bei 19,14 aber greift der Erzähler zur Motivation dieses durch und durch unverständlichen Entschlusses des Königs einfach auf die im vorausgehenden v.13 in seiner Botschaft an die Ältesten Judas genannten Gründe zurück, die sie zu seiner Einholung veranlassen sollten.
Nun zur Episode in 20,4-13 selbst: Ihr konstruierter Charakter ergibt sich schon daraus, daß David nach v.6 angesichts von Amasas Ausbleiben Joabs Bruder Abischai aussendet. Nach v.7 folgen ihm die Männer Joabs, weiterhin ist jedoch von Abischai keine Rede mehr. Statt dessen fährt die Erzählung in den v.8-13 mit dem Bericht von der Ermordung Amasas durch Joab und der Entfernung seiner Leiche vom Tatort fort. Dabei wird die Szene durch v.10b und v.13b geschickt mit dem anschließenden Bericht von der Verfolgung Schebas durch Joab bis nach Abel Bet Hamma'aka verküpft. Kein Zweifel: Die ganze Episode wurde genau wie die vorausgehende mitsamt den Notizen in 2 Sam 3,28* und 3,38f geschaffen, um dem Leser etwaige Sympathien für den ebenso ruchlosen wie unentbehrlichen Feldhauptmann Davids auszutreiben und auf diese Weise den Anstoß an seiner Exekution durch Salomo (vgl. 1 Kön 2,28-35 und dazu unten) zu beseitigen.[52] Die vorliegende Hofgeschichte ist daher literarisch keineswegs aus einem Guß, sondern enthält deutliche Hinweise auf ihre prodynastische Bearbeitung.[53]

5. DER AUFBAU VON 1 KÖN 1

Wir beginnen unsere Überprüfung der für das Verhältnis der Hofgeschichte zum dtr Königsbuch neuralgischen Kapitel 1 Kön 1 und 2, indem wir zunächst die literarische Einheit von Kapitel 1 und dann die von Kapitel 2 untersuchen. S.J. De Vries hat in seinem Kommentar zum 1. Buch der Könige das Verhältnis seiner beiden ersten Kapitel zueinander sachgemäß beschrieben, indem er das erste mit dem Satz "Solomon's party makes an successfull countercoup" und das zweite mit dem "Solomon establishes his

---

[52] Auf die sachlichen Ungereimtheiten der Erzählung von Schebas Aufstand hat schon St.A. Cook, 2 Samuel, 167f hingewiesen und sich für den sekundären Charakter der vv.8-10a.11-13 ausgesprochen.

[53] Vgl. auch Würthwein, Thronfolge Davids,45f = ders., Studien, 66f; Langlamet, Pour ou contre Salomon, 356 und 376 sowie G. Hentschel, 2 Samuel, NEB, 86f.

rule" überschrieb.[54] Die Frage der Tendenz und damit der Einheit beider Kapitel ist je doch bis heute umstritten. Für Martin Noth bestanden weder Zweifel daran, daß Kapitel 1 literarisch einheitlich, noch daran, daß seine Tendenz königskritisch sei. Timo Veijola, François Langlamet, Ernst Würthwein und Georg Hentschel haben dagegen seine primäre Einheit bestritten und nur seine Grunderzählung als königskritisch beurteilt.

Wollen wir das literarische Grundproblem von 1 Kön 1 untersuchen, verschaffen wir uns zweckmäßigerweise vorab einen Überblick über seinen Aufbau: Seine Erzählung setzt in den v.1-4 mit dem Bericht ein, daß man dem hoch betagten David zu seiner Erwärmung die Schunemiterin Abischag als סכנת, als Pflegerin in dem Sinne einer Stellvertreterin der gealterten Königin beigegeben habe.[55] Die Szene besitzt eine doppelte Funktion, das im Umfeld des Königs einsetzende Ringen um eine Lösung der Thronfolgefrage verständlich zu machen. Sie dient mithin der allgemeinen Exposition für die ganze anschließende Erzählung wie auch der speziellen Szenenfolge in 2,13-25, in der Adonija durch seine Bitte, ihm Abischag zur Frau zu geben, Salomo den Anlaß zu seiner Hinrichtung bietet.

In den v.5-10 folgt ein unkommentierter Bericht über ein von dem ältesten unter den lebenden Prinzen Adnonija für seine Anhänger gegebenes Gastmahl am Gleitenden Stein (?)[56] in der Nähe der Walker-Quelle ('En Rogel) im Kidron-Tal südlich Jerusalems. Der einleitende Satz informiert den Leser, wie er das Folgende einordnen soll. Denn er lautet: "Und Adonija, der Sohn der Hagit, führte sich überheblich auf, in dem er dachte (wörtlich: sagte): "Ich werde König!"" Das מתנשׂא warnt den Leser davor, die Deutung der Veranstaltung durch den Propheten Natan in v.11 unbesehen zu übernehmen. Der Erzähler erweist seine gewohnte Kunst, indem er in v.7 ohne Stellungnahme von einer Konspiration des Kronprätendenten mit Joab, dem Sohn der Zeruja, dem Kommandeur des Heerbanns, und Abjathar, dem Ladepriester, und einer die Salomo-Partei ausschließenden Versammlung der Anhängerschaft Adonijas anläßlich einer Opferfeier berichtet. Der Leser gewinnt aufgrund der Charakterisierung des Prinzen in den v.5-6 eher den Eindruck, daß der schöne Mann angesichts des Schweigens seines Vaters zu seinem königlichen Auftreten seiner Sache sicher war und es ihm bei der Versammlung eher darauf ankam, seinen Anhang zusammenzuhalten, als sich bereits jetzt und damit schon zu Lebzeiten seines greisen Vaters als König huldigen zu lassen. Seine unkluge Überheblichkeit und offensichtliche Verachtung seiner Gegener machte es seinem Hauptwidersacher Natan

---

[54] S.J. De Vries, 1 Kings, 8.

[55] Vgl. dazu M.J. Mulder, *SOKENET*, 52-54.

[56] Vgl. M. Noth, Könige I, 6 n.f.

leicht, ihn zu Fall zu bringen: Über der Opferversammlung lag eine Zweideutigkeit, die der Erzähler bewußt in Kauf nimmt, um in der folgenden Episode Natan Anlaß für sein intrigantes Eingreifen zu geben.
So erfahren wir in den folgenden sieben, die v.11-40 ausfüllenden Szenen, wie es Natan unter Einschaltung Batsebas, der Mutter Salomos, gelang, David zur Einsetzung ihres Sohnes als seinem Nachfolger zu bewegen und damit einen Strich durch die Rechnung Adonijas zu ziehen. In der ersten Szene (v.11-14) besucht Natan Batseba, in der zweiten (vv.15-21) Batseba den König, in der dritten (v.22-27) wird sie durch Natan abgelöst, in der vierten (v.28-31) vom König zurückgerufen, in der fünften (v.32-35) werden der Priester Zadoq und der Prophet Natan mit der Ausrichtung der Salbung und Thronbesteigung Salomos beauftragt. In der sechsten Sequenz (v.36-37) akklamiert Benaja den königlichen Befehlen und in der siebten (v.38-40) wird ihre folgerichtige Ausführung berichtet. So nimmt der Leser an dem mit geschickter Regie geführten und daher an sein Ziel gelangten Versuch Natans teil, König David zur sofortigen Einsetzung Salomos zu seinem Mitregenten und Nachfolger zu bewegen.
Nachdem der Erzähler von der Salbung Salomos am Gichon und der sich unter fröhlichem Lärmen zur Rückkehr anschickenden Festprozession berichtet hatte, wechselt er die Perspektive und nimmt in den v.41-53 den mit v.10 abgerissenen Faden der Adonija-Erzählung wiederauf. Er gliedert sich in die beiden Episoden der v.41-48 mit dem Bericht von dem Eintreffen Jonatans mit der Nachricht von der Salbung, Prozession und Thronbesteigung Salomos und der v.49-53 mit dem von der daraufhin erfolgenden Flucht der Festgäste Adonijas und seiner eigenen ins Altarasyl nebst seiner anschließenden Begnadigung durch Salomo. Genauer verläuft die Erzählung wie folgt: Die erste Episode v.41-48 setzt mit einer dramatischen Schilderung ein: Während Joab noch fragt, was der von ihnen allen vernommene (durch die Salbung und Prozession Salomos verursachte) Lärm zu bedeuten habe, tritt der dem Leser der Hofgeschichte bereits als Bote wohlbekannte Sohn Abjatars Jonatan[57] ein, um das Rätsel zu lösen: Schon mit seinem ersten Wort, mit dem er Adonijas Gruß quittiert, der ihn als einen redlichen Mann und Überbringer einer guten Botschaft willkommen geheißen hatte, gibt der Erzähler seinerseits dem Leser ein Rätsel auf. Denn die hebräische Interjektion אבל läßt sich je nach ihrem Kontext positiv oder negativ deuten. Wie die beiden Eingangsverse der zweiten Episode (v.49-50) zeigen, löste die Kunde von der auf Davids Befehl erfolgten Salbung Salomos bei den Anwesenden eine Panik aus: Der Versammlung löste sich unverzüglich auf, während der um sein Leben fürchtende Königssohn sich in den Schutz der

---

[57] Vgl. 2 Sam 15,27-29 und 17,17-22.

Hörern des Altars begab. Dort sollte er, so berichten es die anschließenden v.51-53 nicht bleiben: Nach der Übermittlung der von ihm von Salomo verlangten eidlichen Zusicherung, ihn nicht zu töten, ließ er sich zu diesem führen, um ihm zu Füßen zu fallen. Allerdings enthält Salomos Zusage in v.52 die Bedingung, daß Adonija sich weiterhin nichts zuschulden komme lasse. Der Knoten für die Fortsetzung ist damit geschürzt.

6. DAS PROBLEM DER LITERARISCHEN GESCHLOSSENHEIT VON 1 KÖN 1

Unser Referat dürfte gezeigt haben, daß es sich bei 1 Kön 1 insgesamt um eine in sich konsistente Erzählung handelt. Trotzdem besteht Anlaß, einige seiner Abschnitte noch einmal genauer zu betrachten, weil sie in der zurückliegenden Diskussion gelegentlich notiert worden sind.
Ich beginne mit den beiden, nach meiner Ansicht einfachsten Fällen, den drei durch ein וגם angeschlossenen zusätzlichen Informationen Jonatans in den v.46-48 und der Akklamation Benajas in den v.36 und 37. Von da aus fällt auch ein bezeichnen des Licht auf die Ausgestaltung der den Höflingen gegebenen Instruktion Davids in den v.34 und v.35. Mag das dreifache וגם am Anfang der v.46, 47 und 48 auch den Eindruck der Atemlosigkeit des Boten erwecken[58] und mithin als Stilmittel nicht zu verachten sein, so erwecken die Verse mit Timo Veijola,[59] François Langlamet,[60] Ernst Würthwein[61] und Georg Hentschel[62] doch den Eindruck, erst einer prodynastischen Fortschreibung anzugehören. Denn das hier Berichtete geht durchaus über das in den v.38-40 Mitgeteilte hinaus, das in logischer Konsequenz den Inhalt von Jonatans Botschaft in den v.43-45 bildet. Die Kenntnis dessen, was sich nach der Rückkehr der Prozession im Palast abgespielt hat, verträgt sich nicht mit der Einleitung der Szene in v.41f, nach der Jonatan unmittelbar nach der Wahrnehmung des von der Prozession verursachten Lärms durch Joab und dessen erstaunter Frage, was jener zu bedeuten habe, bei Adonija und seinen Gästen eintraf: "Während er (scil. Joab) noch redete, siehe da trat Jonatan der Sohn des Priesters Abjatar ein..." (v.42a).[63] Er konnte also nur das vermelden, was sich bis zu diesem Zeitpunkt zugetragen hatte.

---

[58] Vgl. I. Benzinger, Die Bücher der Könige, 8. oder J.A.Montgomery, The Book of Kings, 80: "a startling crescendo".

[59] Vgl. Veijola, Dynastie, 16.

[60] Vgl. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 490-494.

[61] Vgl. E. Würthwein, 1. Könige 1-16, 19.

[62] G. Hentschel, 1 Könige, 25.

[63] Vgl. auch 1,14a.22; ferner Hiob 1,16f.

Der sich daraus ergebende Rückschluß auf den sekundären Charakter der Verse findet dadurch seine Bestätigung, daß die in den v. 47 und 48 geschilderte Frömmigkeit den innerhalb der v.30-37 nachweisbaren Erweiterungen entspricht. Setzen wir bei der Überprüfung mit der in der Forschung umstrittenen Akklamation Benajas in den v.36 und 37 ein, so möchte ich zu erwägen geben, daß grundsätzlich ein derartiger Akt aus Gründen des Hofprotokolls zu erwarten ist: Die umstehenden Höflinge konnten einen derartigen Beschluß des Königs nicht schweigend hinnehmen.[64] In ähnlicher Weise reagiert in v.31a auch Batseba. Überdies wird der oben in v.8 lediglich als nicht zu den von Adonija Geladenen aufgeführte und später in 2,25. 29-35.*46a ebenso die Befehle Salomos vollziehende wie von ihm begünstigte Benaja (der Befehlshaber der als Kreti und Pleti bezeichneten königlichen Garde)[65] auf diese Weise als tatsächlicher Parteigänger Salomos vorgestellt. Vers 36 führt mit seiner Bitte, der Gott des Königs möge die Befehle Davids bestätigen, nicht über das in v.35aα Gesagte hinaus: Die in v.35aβ wie in v.30bγ vor genommene Akzentverschiebung von der Erhebung Salomos zu dem, der nach David auf seinem Thron sitzen soll,[66] zu dem, der an seiner Stelle auf ihm sitzen bzw. als König herrschen soll, und ihn mithin statt zum Mitregenten zu dem von David schon zu seinen Lebzeiten eingesetzten Nachfolger macht,[67] hat auf v.36 noch keinen Einfluß. Lediglich der Gottesname Jahwe dürfte mit de Vries in v.36b ebenso wie in v.17a als Nachinterpretation zu deuten sein.[68] Dasselbe dürfte für die im Zusammenhang überflüssige Einführung des Propheten Natan in v.34a und die Zadoqs und Natans in v.45a gelten. Hinsichtlich der Fortsetzung des Gebetswunsches Benanajas in v.37a besteht m.E. keine zwingender Grund, ihn als Zusatz zu deuten. Der sekundäre Charakter von v.37b erweist sich dagegen daraus, daß er in v.47a und damit in dem von uns als Nachtrag erkannten Abschnitt v.46-48 seine Entsprechung besitzt.[69] So bleibt im Blick auf

---

64 Vgl. dazu die Charakterisierung der ägyptischen Königsnovelle bei S. Herrmann, Die Königsnovelle, 52 = ders., Gesammelte Studien, 121; ferner 2 Sam 7, 18ff - Anders Veijola, Dynastie, 17 und Würthwein, 1. Kön 17-2. Kön 25, 17.

65 Vgl. 2 Sam 8,18; 20,23 und dazu M. Delcor, Kerethim, 409-411.

66 Vgl. 17aβ.20bβ.24aβ.

67 Das unmittelbar vorangehende Sätzchen macht entgegen der Logik der Erzählung aus der Einsetzung zum Mitregenten eine solche zum Nachfolger. Derselbe Einwand trifft das "nach mir" in der Eidesformel in V.30a letztes Wort; vgl. Veijola, 18. Beide Zusätze dürften von dem Redaktor stammen, der 2,10-12 eingefügt hat. Für redaktionell hält sie G. Hentschel, 1 Könige, 24, der in den v.30.35 und 46 denselben prosalomonischen Bearbeiter am Werk sieht. Die Frage, ob der Zusatz zur Einleitung der Schwurformel in V.29aβ primär (so Veijola, 18) oder sekundär ist, können wir auf sich beruhen lassen.

68 Der Jahwename bei M dürfte mit G^{B} wie in v.17 sekundär sein; vgl. auch S.J. De Vries, 1 Kings, 5 z.St.

69 Vgl. Langlamet, Pour ou contre salomon, 498-450.

die v.32-37 nur noch anzumerken, daß in v.35b das Motiv der Einsetzung zum *nagîd* durch Jahwe auf David übertragen ist. Daher liegt angesichts der Aufnahme des primären Motivs bei den Deuteronomisten[70] die Annahme nahe, daß der Versteil bereits einen nachdtr Zusatz darstellt. Doch es empfiehlt sich auch noch ein Blick auf den Eid, den David Batseba in den v.29f leistet. Er dürfte der Konsequenz des Erzählers gemäß primär dem ihm in v.17 von Batseba Vorgehaltenen entsprochen haben und daher zu reduzieren sein. Der ausdrückliche Rückverweis auf diesen angeblich von ihm geschworenen Eid in v.30aα wird dadurch ebenso entbehrlich wie das den Versteil γ beschließende "an meiner Statt". Im Blick auf v.30b kann man unterschiedlicher Meinung sein. Da er sachlich v.17b lediglich situationsgerecht zuspitzt, dürfte er zum Grundtext gehören.[71] Die jahwistische Einfärbung der Frömmigkeit in v.30aα besitzt in v.48 ihre Entsprechung: Die hier besprochenen Erweiterungen dienen sämtlich der Legitimation der Herrschaft Salomos und sind demgemäß in ihrer Tendenz prodynastisch. So gibt sich uns in 1 Kön 1 eine prodavididische Bearbeitungsschicht zu erkennen, welche die v.30a.α.γ (letztes Wort); 35aβ.37b und 46-48 enthält. Außer den zuvor genannten Glossen, die vermutlich sämtlich von derselben prodynastischen Hand stammen, ist noch einmal die ihre Tendenz aufnehmende, vermutlich nachdtr Ergänzung in v.35b zu erwähnen. Zwingende Argumente dafür, die Hauptbearbeitung als dtr zu beurteilen, gibt es nach meiner Einsicht nicht.[72]

So verbleibt uns nur noch die Beantwortung der Frage, wie das doppeldeutige אבל zu deuten ist, mit dem Jonatan seinen Botenbericht einleitet. Tritt hier ein naiver Jüngling auf, der keine Ahnung von den Konspirationen seines Vaters hat und daher seine Begrüßung als Freudenbote durch Adonija bejaht, oder der Mitwisser um die Umtriebe seines Vaters, der weiß, daß er den Versammelten eine Unglücksbotschaft übermittelt? Schon die alten Übersetzungen gehen in der Deutung der Interjektion auseinan der: Die Septuaginta übersetzt sie mit καὶ μάλα, "allerdings", die Vulgata mit *nequaquam*, "keines falls". Für die Vertreter der Ansicht, daß die Thronfolgeerzählung von Hause aus königsfeindlich gewesen sei, steht es fest, daß Jo-

---

[70] Vgl. 1 Sam 9,16; 10,1; 13,14; 25,30; 2 Sam 5,2; 6,21; 7,8; 1 Kön 14,7;16,2 und 20,5, von denen alle außer den beiden ersten Belegen dtr sind, Veijola, Dynastie, 65 und 76f und Würthwein, 1. Könige 1-16, 16f. Daher erscheint es mir als problematisch, den Begriff mit E. Lipinski, NAGID, von 1 Kön 1,35 her primär als Titel des durch den König designierten Nachfolgers zu deuten. Gegen J. Van Seters, History, 288 ist v.35b aber auch nicht als "mockery of the whole divine election" zu verstehen, sondern als eine möglicherweise tertiäre Glosse.

[71] Vgl. Veijola, Dynastie, 17f, der freilich 30b ausklammert, aber auch Würthwein, 1. Kön 17-2. Kön 25, 4, der an der Wiederholung des (freilich zu kürzenden) Eides in v.30 keinen Anstoß nimmt, dafür aber v.29b ausklammert.

[72] Anders noch Veijola, Dynastie, 26-29; vgl. aber auch G. Hentschel, 1 Könige, 23f.

natan wußte, daß er als Unheilsbote kam.[73] Tastet man den Jonatan in den Mund gelegten Bericht besonnen ab, spricht die Wahrscheinlichkeit eher für das Umgekehrte: Der Bote, der auch in dieser Situation noch ehrfurchtsvoll erklärt: "Unser Herr, der König David, hat Salomo zum König gemacht!" scheint nicht zu wissen, daß seine Meldung den Anwesenden alles andere als willkommen ist. Wem diese Deutung zu weit geht, der sollte es dann bei der Feststellung belassen, daß die Interjektion mehrdeutig ist: Fast jeder, der die Hofgeschichte zu deuten versucht hat, mußte dabei die Erfahrung machen, daß sie ihn immer wieder zu Fragen veranlaßt, auf die sie keine Antworten gibt. Es ist diese Vieldeutigkeit, die ihren Reiz für den durch sie zu eigenen Vermutungen herausgeforderten Leser und den Ärger für den Historiker ausmacht, der die eigentlichen Absichten der *dramatis personae* bestimmen möchte.

Blicken wir mit der Frage zurück, was das bisher Erarbeitete für unsere zentrale Problemstellung bedeutet, so können wir zunächst feststellen, daß sich in 1 Kön 1 zwischen einer Grunderzählung und einer prodynastischen Erweiterung unterscheiden läßt. Sie sucht den Zweifel an der Legitimität der Einsetzung Salomos zu Lebzeiten seines Vaters zum Thronfolger zu beheben und macht aus seiner Einsetzung zum Mitregenten die zu seinem sofortigen Nachfolger. Sie berührt sich mit ihrer Legitimationsabsicht mit der Bearbeitungsschicht, die wir in 2 Sam 18 und 20 kennengelernt haben und die, (wie wir sahen) der Rechtfertigung der Beseitigung der potentiellen Gegner Salomos dient. In beiden Fällen konnten wir keine zwingenden Gründe für ihren dtr Charakter entdecken.[74] Um das Verhältnis zwischen der Hofgeschichte und dem durch ihr Ende erweiterten dtr Königsbuch zu bestimmen, müssen wir uns daher der redaktionskritischen Analyse des folgenden Kapitels zuwenden.

7. DER ABSCHLUSS DER HOFGESCHICHTE IN 1 KÖN 2

Ehe wir mit der kritischen Analyse von 1 Kön 2 einsetzen, empfiehlt sich wiederum eine kurze Aufbauskizze: Eingeleitet durch v.1 enthalten die v.2-4 eine testamentarische Mahnrede Davids an Salomo, an die sich in den v.5-9 entsprechende politische Ratschläge anschließen. Auf dieses sog. Testament Davids in den v.1-9 folgt in den v.10-12* zunächst eine dtr Schlußnotiz an

---

[73] So übersetzt M. Noth, Könige I., 3 die Interjektion mit "Ach!". J. Gray, 1 & 2 Kings, 94 mit "On the contrary", E. Würthwein, 1. Könige 1-16, 5 mit "Nein!", die Einheitsübersetzung mit "Im Gegenteil!" und gleichsinnig S.J. De Vries, 1 Kings, 5 mit "No". Bei J.A. Montgomery, The Book of Kings, 87 wird sie mit "indeed" wiedergegeben und als ironischer Widerspruch gedeutet. R. Kittel, Die Bücher der Könige, 1 hielt zwar den Erzähler unver ständlicherweise auf grund von 1,5 für einen Parteigänger Adonijas, übersetzte aber die Interjektion auf 12 unkommentiert mit "In der Tat!"

[74] So jetzt auch T. Veijola, David, 80f und 102.

läßlich des Herrschaftswechsels. Der die v.13-46 umspannende Rest des Kapitels berichtet von der Ausschaltung der aktuellen und potentiellen politischen Gegner Salomos: Zuerst wird in den v.13-25 über die tödlichen Folgen der Bitte Adonijas um die Hand Abischags von Schunem berichtet. Darauf folgt in den v.26-27 ein knapper Bericht über die Verbannung des Priesters Abjatar durch Salomo nach Anatot. Weiterhin berichten die v.28-35 über die unter Mißachtung des Asylrechts erfolgte Hinrichtung Joabs und die Einsetzung des mit ihr beauftragten Benaja zu seinem Nachfolger. An schließend erfährt der Leser in den v.36-46a, wie es dazu kam, daß sich Salomo auch noch des (wie sich der Leser der Hofgeschichte erinnert)[75] seinerzeit von David begnadigten Schimi annahm. Das Kapitel schließt mit der Feststellung in v.46b, daß sich die Königsherrschaft fest in Salomos Gewalt befand. Die genauere Untersuchung ergibt, daß auch 2 Kön 2 eine ganze Reihe von redaktionellen Zusätzen enthält.

8. DAS TESTAMENT DAVIDS, DIE SCHLUSSNOTIZEN ÜBER DAVIDS KÖNIGTUM UND DAS PROBLEM DER ENTSTEHUNG DER HOFGESCHICHTE

Die Beurteilung des zwischen der Hofgeschichte und dem dtr Königsbuch bestehenden Verhältnisses hängt nicht zuletzt von der Beantwortung der Frage ab, wie man das Verhältnis zwischen dem sog. Testament Davids in den v.1-4, seinen Ausführungsbestimmungen in den v.5-9 und den in den v.10-12 anschließenden Notizen über den Herrschaftswechsel und ihrem Kontext bewertet. John van Seters geht von der *opinio communis* aus, daß die v..1-4 und ebenso die formel haften Notizen in den v.10-12 dtr sind. Nun setzen die die Thematik der Hofgeschichte aufnehmenden v.5-9 die v.1-4 und die v.13ff ebenso eindeutig die v.10-12 vor aus. Daraus ergibt sich für ihn, daß 2,1-4 und 2,10-12 das ursprüngliche Ende der dtr Geschichte Davids darstellen und die Hofgeschichte nicht, wie bisher angenommen älter, sondern jünger als jene sei.[76] Im Gegensatz zu der Ideologie von der Erwählung des davidischen Hauses des DtrG benutze die Hofgeschichte dieses Motiv ironisch. Sie sei mithin aus ihrem Gegensatz zu der dtr Darstellung der Saul- und David-Geschichte als "anti legitimation story" zu verstehen.[77] "We may conclude from these observations," so lautet sein Gesamtergebnis, "that the Court History is a post-Dtr addition to the history of David from the postexilic period."[78]

---

[75] Vgl. 2 Sam 19,17-24.

[76] Van Seters, History, 279f.

[77] History, 282-291, besonders 288ff.

[78] History, 290.

Wenden wir uns dem Problem des Testaments Davids zu, läßt es sich nicht vermeiden, mit Untersuchungen des Sprachgebrauchs einzusetzen. So fruchtlos sie derzeit manchem erscheinen mögen, so unentbehrlich sind sie als Handwerkszeug des Philologen, der sich auf literar- und redaktionskritische Untersuchungen einläßt. Überprüft man den Sprachgebrauch von 1 Kön 2,1-4, er gibt sich der folgende Befund: Die Einleitung zum Testament Davids in v.1 besteht aus einem temporalen Neben- und einem Hauptsatz und lautet: "Und als die Tage Davids zu sterben nahten, da befahl er seinem Sohn Salomo folgendes." Der Vers besitzt seine einzige innerbiblische Parallele in der Josephsgeschichte. In ihr heißt es Gen 47,29: "Und als die Tage Israels zu sterben nahten, da rief er seinen Sohn Josef und sagte zu ihm." Im Horizont der Unterscheidung zwischen einer jahwistischen und einer elohistischen Josephsgeschichte (oder eines als Redaktor wirkenden Jahwisten) werden die Verse Gen 47,29-31 in der Regel als jahwistisch verstanden. Bei der Annahme, daß es sich bei ihr um eine von dem späten Jahwisten aufgenommene Erzählung handelt, gabeln sich die Meinungen in eine, die die Versgruppe der vorjahwistischen, aber esrt von einem nachdtr, und noch exilischen Jahwisten aufgenommenen Erzählung (Van Seters), und in eine, die sie dem als exilischen Redaktor, aber vordtr datierten Jahwisten zuschreibt (Levin).[79] Für das Alter des Verfassers von 1 Kön 2,1 bleibt ange-

---

[79] Die Genese der Josephsgeschichte ist bekanntlich seit dem Aufsatz von R.N. Whybray, The Joseph Story, 522-528 umstritten. Er wies darauf hin, daß sich die Annahme von literarischen Schichtungen nicht mit ihrem Charakter als Novelle vertrage. Ihm haben sich inzwischen mit unterschiedlichen Variationen H. Donner, Josephsgeschichte; C. Westermann, Genesis 37-50, 16; E. Blum, Komposition der Vätergeschichte, 230-234; J. Van Seters, Prologue to History, 311-327 und C. Levin, Der Jahwist, 265-312, vgl. besonders 265-267, angeschlossen. Nach Van Seters und Levin hätte der Jahwist die ältere Josephsgeschichte in sein Werk auf genommen. Während Van Seters den Jahwisten als Historiker versteht, betrachtet ihn Levin als einen Redaktor, der seine Quellen fortlaufend kommentiert hat. Andererseits haben G.W. Coats, Genesis, 19-22; H.-Chr. Schmitt, Josephsgeschichte, und W. Dietrich, Josephserzählung, an der Unterscheidung zwischen jahwistischen und elohistischen Texten festgehalten. Dabei beurteilt Schmitt E als eine Bearbeitungsschicht von J und Dietrich J (die Josephgeschichtsschreibung) als eine solche der primären, die E-Anteile umfassenden Josephsnovelle, wobei Dietrich, 75, die Schlußfassung nach 722 datiert. D.B. Redford, Joseph, 251-253 unterschied zwischen einer älteren Ruben- und einer jüngeren Judaschicht, die in etwa den bislang E und J zugewiesenen Texten entsprechen, datierte sie aber zwischen der Mitte des 7. und der Mitte des 5.Jh.s und sah so keine Möglichkeit, sie mit den hochdatierten Quellen der Urkundenhypothese zu verbinden. In deren Rahmen haben H. Seebaß, Geschichtliche Zeit, und L. Schmidt, Literarische Studien, den Befund gedeutet. Dabei rechnen H.-C. Schmitt, 66, H. Seebaß, 78 und 90, und L. Schmidt, 272, vgl. 203, Gen 47,29 zu J, C. Levin, 307 zu J^R den er nachdtn und ebenso vordeuterojesjanisch wie vordtr einordnet, 430-435. Dabei spricht er sich für die Einordnung der deuterojesajanischen Prophetie 433f etwa im 5.Jh. aus. Bei einer Datierung der Erstredaktion des DtrG durch DtrH zwischen 550 und 539 wäre damit zugleich der terminus ad quem für das jahwistische Geschichtswerk gegeben. Das eigentümliche Schwanken in der Beurteilung des zwischen den jahwistischen und den elohistischen Texten der Josephsgeschichte bestehenden Verhältnisses erklärt sich daraus, daß die elohistischen einen traditionsgeschichtlich älteren, aber theologisch und ethisch reflektierteren Eindruck als die jahwistischen erwecken, die ihrerseits traditions-

sichts dieser Divergenzen ein ziemlicher Spielraum zwischen maximal dem späten 8. und minimal dem mittleren 6.Jh. v.Chr. Im Blick auf die Beurteilung von v.2 ist Vorsicht angebracht: Die Mahnung in v.2b, stark und mannhaft zu sein, lehnt sich an 1 Sam 4,9 und nicht an deren abgewandelte dtr Form in Jos 1,6f.12.18 an.[80] Der Vers als ganzer ist überdies so eigenständig formuliert, daß es als bedenklich erscheint, ihn dem in den v.3f das Wort nehmenden ganz späten Deuteronomisten zuzuschreiben. Dessen Ermahnungen zur Gesetzestreue sind nämlich ein Konglomerat aller möglichen Deuteronomismen: Die Aufforderung in v.3a, die Verpflichtung Jahwes zu bewahren, erinnert eher an Num 9,23 und Jos 22,3 (zwei priesterlich geprägte Texte) als an Dtn 11,1. Der anschließende Folgesatz "um auf seinen Wegen zu gehen" entspricht Dtn 8,6 (mit כל weitert: Dtn 10,12; 11,22). Er wird durch den wiederum infinitivisch konstruierten Konsekutivsatz "um zu bewahren seine Satzungen, seine Gebote und seine Rechtssatzungen und seine Zeugnisse" erläutert, während sonst nur zwei oder drei dieser Arten von Rechtssätzen aufgezählt werden.[81] Die anschließende Formel "wie es geschrieben (steht) in der Tora Moses" stammt aus Jos 8,31 (vgl. 2 Kön 14,6). Das folgende "damit du klug wirst" in v.3bα greift auf Jos 1,7 (vgl. Dtn 29,8) zurück. Die Fortsetzung verwandelt dann das "in allem, wohin du gehst" in ein "in allem, was du tust". Daran schließt sich noch ein "und wohin du dich wendest" an, für das sich lediglich in Hi 5,1 eine Parallele findet. Nicht anders verhält es sich auch in v.4: Man vergleiche zur einleitenden Formel "sein Wort aufrichten" 1 Sam 1,23 und Jer 28,6. Für das zitierte Jahwewort hat der Redaktor auf 1 Kön 8.25 (DtnS) zurückgegriffen und die Mahnung gleichzeitig durch die Einfügung eines mit "ihrem ganzem Herzen und mit ihrer ganzen Seele" in Anknüpfung an Dtn 6,5 und 30,6 verstärkt. Zu dem "zu wandeln vor ihm in

geschichtlichals jünger anmuten. Dazu kommen Freiheit gegenüber und Eingebundenheit in den Erzählungszuammenhang der Väter- und der Auszugsgeschichte. Wie in der gesamten Pentateuchforschung ist es die Vielschichtigkeit der Probleme, die zu so unterschiedlichen Lösungen geführt hat. Darüber zu lamentieren, wäre ein Zeichen der Schwäche der alttestamentlichen Wissenschaft. Es ist vielmehr angebracht, sorgfältige Umsicht und das Gespräch mittels der unvereinbar erscheinenden Positionen zu intensivieren. In ihm geht es nicht darum, wer Recht behält, sondern was richtig, weil den Texten am angemessendsten ist.

80 Vgl. G. Hentschel, 1 Könige, 26.

81 Satzungen und Gebote: Dtn 4,1; 5,1; 6,1; 7,1; 11,32; Gebote und Rechtssätze: 12,1; Satzungen und Rechtsätze und Gebote: Dtn 11,1, hier nach voraus gehendem משמרת; Gebote und Rechtsätze und Satzungen: Dtn 8,11. Gebote, Zeugnisse, Rechtssätze: Dtn 6,17. Die "Zeugnisse" erscheinen zusammen mit den "Satzungen" in bundestheologischem Zusammenhang bei einem späten DtrN(2) in 2 Kön 17,15, vgl. E. Würthwein, 1. Kön 17-2. Kön 25, 396f, und in 2 Kön 23,3 wiederum in bundestheologischem Kontext in der Trias "Gebote, Zeugnisse, Satzungen", wobei wir es vermutlich mit einem etwas älteren DtrN (1) zu tun haben, vgl. Würthwein, 454. Übrigens weiß ich, daß die Ansichten über 2 Kön 22f die unterschiedlichsten Wege gehen, handelt es sich hier doch um einen wissenschaftsgeschichtlich und emotional hochbesetzten Text.

Beständigkeit" aber hat ihn offenbar 1 Kön 3,6 und damit das folgende Kapitel inspiriert. Die לא יכרת-Formel stammt wiederum aus 1 Kön 8,25, wo sie freilich das Zitat eröffnet. Damit dürfte deutlich geworden sein, daß es sich bei den v.3 und 4 keineswegs um die Arbeit eines primären und auch nicht um die eines sekundären oder tertiären, sondern allen falls um die eines quartären Deuteronomisten handelt, der sich des Formelschatzes seiner Vorgänger in freier Kombination bedient.[82] Oder anders gesagt: Es handelt sich um eine späte, wenn nicht nachdtr Montage![83]
Sehen wir uns den zweiten Teil des Testaments in den v.5-9 an: Hier läßt es sich unschwer zeigen, daß nicht diese Verse es waren, die dem Erzähler der Hofgeschichte den Ausgangspunkt für den folgenden Bericht über die Eliminierung der aktuellen und potentiellen Gegner Salomos geliefert haben, sondern daß es sich genau umgekehrt verhält: In ihnen bedient sich ein prodynastischer Redaktor der vorausgehenden und der folgenden Erzählung. Um die von Salomo mit kalter Berechnung zur Sicherung seines Thrones durchgeführten Säuberungsaktionen zu entschuldigen, erklärte er sie als Ausführung des lange zurückgehaltenen und in der Todesstunde freigesetzten Willens seines Vaters David. Hält man sich an das v.5 eröffnende, die Überleitung zu dem Vorangehenden herstellende וגם, scheint sich hier ein noch jüngerer Redaktor als in den v.1 und 2 zu Wort zu melden. Dagegen spricht jedoch die Beobachtung, daß die v.6b und 9b ähnlich wie v.1 auf Gen 42,38 und 44,29 zurückgreifen. Daher sind die v.1 und 2 mit v.5-9 zu verbinden[84] und das וגם als Überleitung des Kompilators von v.3-4 zu betrachten. Der Appell an die Weisheit Salomos in den v.6a und 9aβ legt auf den ersten Blick die Annahme nahe, daß der Verfasser des Testaments die Traditionen von der Weisheit Salomos bereits kennt, die uns jetzt in 1 Kön 3,3-4,1*; 5,9-14*;10,1-10.13 und 10,23-27 vorliegen. Von ihnen ist allerdings nur die erste spätdtr nomistisch bearbeitet worden. Die anderen könnten aus unterschiedlichen Zeiten stammen, dürften aber trotzdem (abgesehen von der möglicherweise nachdtr Einfügung in 5,12f)[85] zur vordtr Salomoerzählung zu rechnen sein. Die Formel איש חכם ("weiser Mann") zur Bezeichnung eines lebenskundigen Menschen begegnet sonst nur noch in Prov. 16,14; 26,12; 29,12,[86] von denen der erste Beleg zu den vermutlich vorexilischen Königssprüchen der Sammlung Prov 10,1-22,16 gehört. In 2 Chr. 2,6

---

[82] Ähnlich J.S. Rogers, Narrative Stock, 409 n.32. Für den Hinweis danke ich J. Van Seters. Vgl. aber auch Veijola, Dynastie, 22, der lediglich V.3 und 4aβ als Nachträge beurteilt.

[83] Veijola, Dynastie, 29 und Würthwein, 1. Kön 1-16, 8: DtrN.

[84] Vgl. auch Veijola, Dynastie, 22.

[85] Vgl. zu ihr Würthwein, 1. Kön 17-2. Kön 25, 50f.

[86] Vgl. auch Gen 41,33, wo Joseph dem Pharao in der elohistischen Erzählung den Rat gibt, sich nach einem verständigen und weisen Mann um zu sehen.

bezeichnet die Formel dagegen den geschickten Handwerker. Es gehörte wohl zur Königsideologie, dem König die Fähigkeit zu untrüglicher richterlicher Entscheidung zuzuschreiben (Prov 16,10). Daher ist es nicht nötig, 1 Kön 1,6a und 9aβ als dtr zu beurteilen und dann den ganzen Grundtext des Testaments so einzuordnen.[87]

Um den Fortgang der Untersuchung nicht durch die Aufzählung all der Stellen im 2 Samuelbuch aufzuhalten, die diesem Testament vorarbeiten, lasse ich es mit der Erinnerung an die oben bereits zitierten Worte Davids nach der Beisetzung Abners in 2 Sam 3,39 bewenden, mit denen er sich bei seinem Gefolge dafür entschuldigt, daß er dem Treiben Joabs und seiner Brüder nicht in die Arme fällt: "Ich bin heute machtlos und <gering>[88] als König, und diese Männer, die Söhne der Zeruja sind härter als ich. Es vergelte Jahwe dem Übeltäter gemäß seiner Bosheit."[89] Daß das politische Testament Davids die vorausgehenden und die folgenden Erzählungen voraussetzt, zeigt sich daran, daß David im Fall Joabs auf seine Bluttaten an Abner (2 Sam 3,22ff) und Amasa (2 Sam 20,4ff), in dem der Söhne Barsillais auf dessen ihm erwiesene Treue während des Absalomaufstandes (2 Sam 19,32ff) und in dem Schimis auf dessen damalige Feindschaft (2 Sam 16,5ff) rekurriert. Während er selbst durch seinen Schwur, sein Leben zu verschonen, gebunden gewesen sei 2 Sam 19,24), solle Salomo ihn nicht ungestraft lassen. Wenn in v.7 anders als in 2 Sam 19,38ff statt von dem *einen* Sohn Barsillais Kinham von seinen *Söhnen* die Rede ist, soll damit die grundsätzliche Großmut und Dankbarkeit Davids für die ihm geleisteten treuen Dienste hervorgehoben werden. Die Einfügung dieses Testaments mochte dem prodynastischen Bearbeiter schon deshalb als nötig erscheinen, weil er die sich aus dem Erzählungszusammenhang ergebenden Begründungen für Salomos Säuberungsaktion als unzureichend bzw. ergänzungsbedürftig empfand. Im Fall Joabs war Salomos Eingreifen hinreichend durch seine Komplizenschaft mit Adonija begründet, doch im dem Schimis war das trotz v.42 nicht recht einsichtig.[90] Daher hat der für das politische Testament verantwortliche Redaktor im folgenden nicht nur den Bericht über die Exekution Joabs um die entsprechenden v.31b-34,[91] sondern auch den

---

[87] Anders Veijola, Dynastie, 28 und Würthwein, 5 und 8f.

[88] Lies שׁח, vgl. Hi 22,29 und KBL, 959a *sub voce*, vgl. auch den Vorschlag von BHK z.St.

[89] 2 Sam 3,28f beurteilt Veijola, Dynastie, 34 als dtr Zusatz zum Ausgleich zwischen Davids Verzicht auf Rache an den Zerujasöhne und Salomos Hinrichtung Joabs. Analog wäre 2 Sam 19,23 im Fall Schimis zu deuten.

[90] Daß Schimi nicht mit dem in 1. Kön 1,8 erwähnten Angehörigenen der Salomo-Partei identisch ist, sei jedenfalls angemerkt. Möglicherweise handelt es sich bei diesem um den 1 Kön 4,18 als Gauvogt Salomos in Benjamin aufgeführten Schimi, Sohn Elas.

[91] Vgl. Veijola, Dynastie, 20; Langlamet, Pour ou contre, 515f; Würthwein, 1. Kön 1-16, 24.

über die schließliche Hinrichtung Schimis um die v.44 und 45 erweitert.[92] Man erkennt das daran, daß v.31a keine weiteren Worte Salomos erwarten läßt, sondern seine Fortsetzung in v.34 verlangt. Bei den v.44 und 45 aber handelt es sich um Dubletten zu den v.42 und 43.
Schwierig bleibt die Beurteilung des in seiner Ursprünglichkeit umstrittenen Kurzberichts über die Verbannung Abjatars in v.26-27 einschließlich der sie voraussetzenden Notiz über seine Ersetzung durch Zadok in v.35b). Er unterscheidet sich von den anderen Episoden dadurch, daß ihm jegliches erzählerisches Element fehlt und der Priester im politischen Testament Davids in den v.5-9 nicht erwähnt wird.[93] Nicht zu bestreiten ist die Tatsache, daß es sich in v.27b um einen dtr Erfüllungsvermerk handelt, welcher mit der ebenfalls dtr Weissagung von der Ersetzung des elidischen durch das zadokidische Priestertum in 1 Sam 2,35f korrespondiert.[94] Trotzdem ist die Entscheidung nicht so leicht zu fällen, da sich die auf die Fakten beschränkende Darstellung als ein Mittel zur Unterstreichung der als Willkür beurteilten Verbannung des alten Gefolgsmannes Davids (1 Sam 22,20; 2 Sam 8,17) deuten ließe. Weiterhin könnte man erwägen, daß der Verfasser des Testaments Abjatar deshalb nicht erwähnte, weil ein derartiger Rat Davids in seinen Augen ein nachteiliges Licht auf die Frömmigkeit des Königs geworfen hätte. Aber das *argumentum e silentio* läßt sich eben auch umgekehrt geltend machen. Andererseits ist es auffallend, daß in der Liste der höchsten Beamten Davids in 1 Kön 4,2 ein Sohn Zadoks als Inhaber des Priesteramtes genannt wird. Lassen wir die historischen Erwägungen, wie es dazu gekommen ist, als für die literarische Frage irrelevant beiseite, so liegt eine Belohnung Zadoks, wie sie v.35b konstatiert, auf der Linie des sonst in dem Kapitel über Salomos Säuberungsmaßnahmen Berichteten. Andererseits

---

92 Vgl. Veijola, Dynastie, 8f und 20 sowie Würthwein, 1. Kön 1-16, 24. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 521-524 beurteilt die ganze Schimeiepisode als sekundär. Auf die kleineren theologsierenden Zusätze in den v.42aβ und v.43aβ sei hier nur hingewiesen.

93 Veijola, Dynastie, 21, hält nur v.26a für ursprünglich, Langlamet, Pour ou contre, 513-515 scheidet die ganze Episode aus; Würthwein, 1. Kön 1-16, 23 plädiert für eine zweistufige Entstehung: Erst wäre v.26 und dann v.27 eingefügt. Sein Hauptargument besteht in der Beobachtung, daß der Bericht anders als der vorausgehende und die beiden folgenden jedes erzählerische Moment vermissen läßt und sich v.28 besser an v.25 als an v.27 anschließt. Vgl. O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 13. Für den sekundären Charakter der Episode plädiert auch G. Hentschel, 1 Könige, 29. Würthwein hatte, Erzählung, 15 = ders., Studien, 37 noch keinen Anstoß an der Originalität der Verse genommen. Auch S.J. De Vries, 1 Kings, 29f beurteilt die Episode als integralen Teil der Erzählung.

94 Möglicherweise ist dieses Orakel in mehreren Phasen entstanden; vgl. A.H.J. Gunneweg, Leviten und Priester, 104-114, besonders 109-112; T.Veijola, Dynastie, 37 n.114 und R.W. Klein, 1 Samuel, 24; vgl. auch P.K. McCarter, I Samuel, 92f. Den dtr Charakter er kannte schon J. Wellhausen, Einleitung, 207f = Composition, 237. Die Parallele zu dem Orakel eines namenlosen Propheten in 1 Kön 13 ist offensichtlich. Die Deutung der Geschichte unter dem Aspekt von Weissagung und Erfüllung geht nach Würthwein, 1. Kön 17-2. Kön 25, 499 auf die prophetentheologischen Deuteronomisten (DtrP) zurück.

setzt die dtr Weissagung in 1 Sam 2,35f die Verdrängung der Nachkommen der alten Ladepriesterschaft durch die Zadokiden, aber auch ihr weiteres Amtieren als Priester voraus.[95] Daher ist es wahrscheinlich, daß 1 Kön 2,26 und 27a älter als die korrespondierende Weissagung und nur v.27b als dtr Nachtrag zu beurteilen ist. So bleibt die Beurteilung der Nichterwähnung Abjatars im Testament Davids das schwerste, wenn auch nicht unbedingt zwingende Argument für die Annahme, daß die aus v.26 und 27a bestehende Episode nachträglich in den Zusammenhang eingefügt worden ist.[96]
Schließlich gilt es noch darauf hinzuweisen, daß auch in den v.15b und 24a sekundäre spätdtr Einfügungen vorliegen: In v.15b anerkennt Adonija selbst, daß Jahwe seinem Bruder das Königtum gegeben hat,[97] in v.24aα äußert sich Salomo im gleichen Sinne und in v.24aβ spielt er recht frei auf die Dynastieverheißung in 2 Sam 7,16 an.[98] Dabei fällt auf, daß v.24 eine Dublette zu v.23 darstellt.[99]
Nach diesen Beobachtungen vermögen uns auch die in dtr Stil gehaltenen Notizen über Tod, Begräbnis und Regierungsdauer Davids und den Herrschaftsantritt Salomos in den v.10-12 nicht mehr in der sich abzeichnenden Ansicht zu erschüttern, daß die Hofgeschichte eine vordtr Geschichtserzählung darstellt. Die Angaben über die Regierungsdauer Davids in v.11 besitzen in 2 Sam 5,4f ihre Entsprechung.[100] Dabei hat der Redaktor den ersten Faktor (die von David als König von Juda in Hebron verbrachte Zeit) stillschweigend um die dort in v.5 angegebenen sechs Monate gekürzt, um so auf die glatte Endsumme von insgesamt vierzig Jahren zu kommen. Der dtr Bearbeiter sah sich nicht veranlaßt, in diesem Vers die sonst im Königsbuch üblichen Angaben über das Alter Salomos und seine Mutter nachzutragen, weil es über sie vermutlich weder im deuteronomistischen Königsbuch noch in der Davidgeschichte eine Auskunft gab (vgl. auch 2 Sam 2,11).[101]

---

95 Zum dtr Charakter von 1 Sam 2,27-36 vgl. P. Mommer, Samuel, 8-13.

96 Vgl. dazu auch die ausführlichen Erörterungen des Befundes bei F. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 513-515, der als Quellpunkt freilich v.35b betrachtet.

97 Vgl. Würthwein, 1. Kön 1-16, 21 n.41; dazu auch Veijola, Dynastie, 22f und 93. Langlamet, Pour ou contre Salomon, 505f, beurteilt V.14.15 und das überleitende ועתה am Anfang von V.16 als Einschub.

98 Die Einordnung des Verses ist umstritten. Für ihre Zugehörigkeit zu DtrH hat sich Veijola, Dynastie, 73 und 79, zu der zum vor-dtr Grundbestand G. Hentschel, 2 Samuel, 29 und 30 ausgesprochen.

99 Vgl. Veijola, Dynastie, 22, 24 und 36; zustimmend Würthwein, 1. Kön 17-2 Kön 25, 6 n.14. Auch S.J. De Vries, 1 Kings, 38 hebt die dtr Perspektive hervor. Anders z.B. noch M. Noth, Könige I., 34, der als v.24 Präzision des in v.23 Gesagten verstand.

100 Vgl. dazu P.K. McCarter, Samuel II, 1984, 133.

101 Die entsprechende Angabe fehlt sonst nur bei Asa, vgl. 1 Kön 15,9f; vgl. dagegen 1 Kön14,21; 15,2; 22,42; 2 Kön 8,26; 12,1; 14,2; 15,2.33; 16,21; 18,2; 21,2.19; 22,1; 23,31; 24,8 und 18.

Daß er darauf verzichtete, hier den Namen der Mutter Salomos dem dtr Schema gemäß nachzutragen,[102] erklärt sich hinreichend aus dem Kontext: Hinter 1 Sam 12,24f und 1 Kön 1,11ff war diese Angabe entbehrlich. Vers 12 besitzt in den dtr Nachfolgerformeln keine Entsprechung. Daher ist es nicht ausgeschlossen, daß er ursprünglich auf die durch v.10f verdrängte,[103] auch in der Grunderzählung unentbehrliche Todesnotiz folgte.[104] Daß wir sie nicht mehr besitzen, verdanken wir dem Eingriff des sich an den Schematismus des dtr Königsbuches anlehnenden Redaktors. Die Techniken von Selektion und Adaption sind nicht auf den mündlichen Traditionsprozeß begrenzt, sie sind auch den Redaktoren und Bearbeitern der biblischen Texte nicht fremd.[105] Vers 12b besitzt mit seiner Feststellung, daß Salomos Königsherrschaft überaus festen Bestand hatte, in v.46b seine Entsprechung, nur ist sie hier als Nominalsatz formuliert. Sie rahmt jetzt den ganzen Bericht über die Maßnahmen, die Salomo im Interesse der Stabilisierung seiner Herrschaft ergriff, und gibt ihnen damit zugleich ihren Segen.
Daß die Notizen über das Königtum Davids in 2 Sam 5,4f sich an die des Königsbuches anlehnen, ist offensichtlich. Auf ihre Defizite gegenüber dem üblichen dtr Schema wurde gerade hingewiesen. Die Stellung von 2 Sam 5,4f im Kontext ist letztlich nicht überzeugend.[106] Beide Verse wurden vermutlich bei der Verbindung der Davidgeschichte mit dem dtr Königsbuch an

---

102 Eine Ausnahme bildet Ahas, vgl. 2 Kön 16,2.

103 Vgl. Veijola, Dynastie, 23; siehe auch M. Noth, Könige I., 32, der freilich kaum zutreffend v.10 als Bestandteil der ursprünglichen Thronnachfolgeerzählung betrachtet, denn dagegen spricht, daß die Todesformel mit anschließender Auskunft über den Ort der Beisetzung in dieser Form fester Bestandteil des Schlußnotizen über die judäischen Könige ist; vgl. z.B. 1 Kön 11,43; 14,31 ; 15,8.24; 22,51; 2 Kön 8,24;(vgl. 9,28; 12,22 und 14,20 mit gewaltsamem Tod); 15,7 (vgl. aber 2 Chr 26,23); 15,38; 16,20; 20,21 (ohne Angabe über den Begräbnisort); 21,18 (mit abweichendem Begräbnisort; vgl. 2 Chr 32,33); 21,26 (mit gewaltsamem Tod und abweichendem Begräbnisort; vgl. 2 Chr 33,24); 23,29f (mit gewaltsamem Tod und abweichendem Begräbnisort); 23,34 (mit Deportation und daher ohne Angaben über das Begräbnis; vgl. Jer 22,11f); 24,6 (ohne Angabe über das Begräbnis; vgl. Jer 22,19); Jojachin (25,30 mit und Zedekia bleiben ohne Todes- und Begräbnisnotiz; zu 24,27-30 als nachdtr Nachtrag vgl. Würthwein, 1. Kön 17-2. Kön 25, 484. Die natürlichste Erklärung dafür, daß die Begräbnisorte seit Hiskia (soweit sie überhaupt angegeben werden) wechseln, dürfte in der Annahme liegen, daß die davidische Grabanlage zu diesem Zeitpunkt überfüllt war; vgl. dazu R. Hachmann, Das Königsgrab, 203-288; zu den Jerusalemer Königsgräbern 228-241 und 269f; zum angesprochenen Problem 238 und 269. Mithin ist die Ablehnung dieser bereits von S. Yeivin, Sepulchers, vertretenen Erklärung der abweichenden Angaben über die judäischen Königsgräber seit Hiskia, wie sie zuletzt I.W. Provan, Hezekiah, 135-138 zugunsten eines Wechsels der Gepflogenheiten der Deuteronomisten und damit des Zweistufenmodells zur Erklärung des DtrG vertreten hat (vgl. 172), kaum zureichend begründet.

104 Anders Veijola, Dynastie, 23, der den Vers mit Zustimmung von Würthwein, 1. Kön 1-16, 6 n.12 für nach-dtr hält.

105 Vgl. dazu Tigay, Pentateuchal Narratives, 46ff.

106 H.-J. Stoebe, Samuel, 156: "Die chronologischen Angaben V.4 und 5 ... sind hier fehl am Platz und wirken konstruiert".

dieser Stelle in Analogie zu der in ihm üblichen Praxis eingefügt und hatten in ihrer ursprünglichen Form vermutlich auch in ihm ihren Ort. Die Inkongruenz zwischen den in v.4 genannten vierzig Regierungsjahren mit den vierzig Jahren und sechs Monaten in v.5 spricht dafür, daß der Redaktor in v.4 dieselbe Glättung wie in 1 Kön 2,11 vorgenommen hat und mithin ebenso für die Einfügung von 2 Sam 5,4f wie von 1 Kön 2,10-12 verantwortlich ist. Dagegen könnte v.5 aus dem primären dtr Königsbuch stammen.

9. ZUSAMMENFASSUNG

Blicken wir zurück, so zeichnet sich uns ein komplexerer Befund ab, als wir es vielleicht erwartet haben. Die primäre Geschichte vom König David ist zunächst einer prodynastischen Bearbeitung unterzogen worden, der es um die Legitimierung des Königtums Salomos und die Angemessenheit seiner Säuberungsmaßnahmen beim Beginn seiner Regierung ging. Die Grunderzählung ist, wie wir anderwärts gezeigt haben, bereits in einem größeren Abstand zu den von ihr berichteten Ereignissen entstanden.[107] Daß sich in ihr Dichtung und Wahrheit vermischen, wobei die Dichtung überwiegt, sollte man nicht bestreiten. Die unterschiedliche Qualität der in ihr verhandelten Themen spricht dafür, daß sie auch über unterschiedliche Traditionen verfügte.[108] Daß sie nicht gerade in königsfreundlicher Absicht verfaßt worden ist, wird man wohl doch nicht bestreiten können, so daß sich in diesem Punkt zwischen John Van Seters und mir ein Einverständnis anbahnt. Ihre Datierung frühestens in das späte 8. Jh. ließe sich meines Erachtens angesichts ihres erst in Ansätzen theologisierten weisheitlichen Denkens vertreten, ist aber nicht zwingend. Fassen wir die exemplarisch in 2 Sam 3,(28f)38f; 18,5.10-15a; 19,14; 20,4-13 und dann vor allem in 1 Kön 1,30aα.γ.35bγ(letztes Wort).37b.46-48; 2,1-2.5-9.31b-34.44-45 nachgewiesene prodynastische Redaktion ins Auge, so hängt ihre Datierung von der Beurteilung des Alters der Josephsgeschichte und ihres Verhältnisses zum Jahwisten ab. Mithin steht für ihre Ansetzung angesichts des nicht zu überschreitenden terminus a quo der Hofgeschichte die Zeit vom späten 8. bis allenfalls zur Mitte des 5.Jh.s zur Verfügung. Warum sollte auch das prody-

---

[107] Vgl. O. Kaiser, Thronnachfolgeerzählung, 15-20.

[108] Vgl. dazu vor allem die sich aus seinen Analysen ergebende Skizze bei Langlamet, Pour ou contre, 519, die mit einem dreistufigen Wachstum der Thronfolgeerzählung mit den Stadien 1) 2 Sam 15-20*; 2) 2 Sam 10-12*; 13-14*+ 15-20* + 1 Kön 1-2,35 und 3) 2 Sam 9+10-20; 1 Kön 1,2,35 + 2,36-46 rechnet; ähnlich auch G. Hentschel, 1 Samuel, 36-40, der das Wachstum bis 3,6-4,12 zurückverfolgt. Beide Skizzen besitzen einen hohen Grad an Plausibilität. Vgl. ferner H.J. Stoebe, Samuel, 40f, aber auch R.C. Bailey, David, dessen Nachweis der dtr Verantwortung für den in diesen Kapiteln vorliegenden Erzählungszusammenhang m.E. einer kritischen Nachprüfung nicht standhält.

nastische Denken des dtr Königsbuches keine Vorläufer besessen haben? Dieser Schicht wird man wohl auch die Einfügung des Gottesnamens in 1,17 und 36b sowie die Natans in 1,32a und 34a und vermutlich auch die auf Joabs früheres Verhalten rekurrierende Glosse in 2.aβ zuschreiben dürfen.[109] Sie verfolgte den Zweck, das Königtum Salomos und damit das der Davididen zu legitimieren und Salomos Ruf als eines gerechten und weisen Königs zu verteidigen. Nach ihr, aber noch vor der dtr Bearbeitung ist vermutlich die Episode über die Verbannung Abjatars in 2,26.27a eingefügt worden. Die für die sekundäre Vereinigung der Hofgeschichte mit dem dtr Königsbuch verantwortliche Redaktion hat jedenfalls die Notizen in 1 Kön 2,10f beigesteuert. Ob 2,15b und 24 auf dieselbe oder eine andere Hand zurückgehen, sei hier offengelassen. Beide Einschübe sind von der bereits dtr überformten Dynastieverheißung in 2 Sam 7 abhängig und betonen damit die göttliche Legitimation der Herrschaft der Davididen. Unter dem Einfluß der dtr Prophetentheologie (DtrP) dürfte dann die Einfügung von 2,27b erfolgt sein, die in der Verbannung Abjatars die Erfüllung der Weissagung in 1 Sam 2,31f sieht und damit dem Handeln Salomos eine zusätzliche Legitimation verleiht. Nomistischen Geist atmet die ganz spätdtr Ergänzung von Davids Testament in 2,3f, die den sterbenden König seinen Sohn unter Aufnahme einer aus 1 Kön 8,25 stammenden Formulierung und in Gedanken an 2 Sam 7,14f zur Treue gegenüber den Weisungen als der Bedingung für die Dauer der Dynastie ermahnen läßt. Als nachdtr hat sich uns schließlich die Glosse 1,35b erwiesen, die David seinen Sohn anstelle Jahwes zum Nagid über Israel und Juda bestimmen läßt. Die Geschichte vom König David hatte den Vater in seiner ganzen komplexen und unausgeglichenen Persönlichkeit vorgestellt, in der sich zielstrebiges politisches Handeln, von sexueller Leidenschaft beflügelte Willkür und Verschlagenheit mit an die Unvernunft grenzender Nachsicht gegen über seinen Söhnen mischte. Der prodynastische Bearbeiter scheute keine Mühe, die aus dem Gesamtverlauf der Geschichte auf Salomo und damit die weitere Herrschaft der Davididen fallenden Schatten aufzuhellen und der zweideutigen Art und Weise der schließlichen Regelung der Thronnachfolge den Mantel der Legitimität umzuhängen. Die Deuteronomisten haben Salomos ebenso energische wie fragwürdige Sicherung seiner Herrschaft auf unterschiedliche Weise in den Horizont der Erfüllung prophetischer Verheißungen gerückt und den alten König selbst als den Ermahner zum Wandel im Gehorsam gegen die Weisungen Jahwes und als vollgültigen Sachwalter Jahwes verklärt. Das Endresultat ist nicht die Absage an das davidische Königshaus, sondern seine Legitimation bei

[109] Zum Problem der Erwähnung Absaloms vgl. BHS z.St.

gleichzeitiger Steigerung seines Bildes zum Urbild eines Königs, der den an den Souverain gerichteten Forderungen in Dtn 17,14ff genügt.

THE SO-CALLED SUCCESSION NARRATIVE IN THE DEUTERONOMISTIC HISTORY

Steven L. McKenzie

It is ironic that the Swiss Society for the Study of the Ancient Near East chose the "Succession Narrative" as the topic for its *Studientagung* on February 15, 1997. A generation ago – at least according to the biblical definition of forty years – there was not much to discuss. Rost's theory of a Succession Narrative (1926 = 1982) was widely accepted, especially as modified by Noth (1943:61-62 = 1991:86), who saw it as one of Dtr's prime sources, and by von Rad (1944), who considered it the beginning of Israelite historiography. As the papers in this volume indicate, the consensus has given way to a variety of viewpoints. Of course, this development is not unique to the Succession Narrative (SN); it is typical of Hebrew Bible scholarship in general that once widely held hypotheses have been replaced by considerable diversity during the last two or three decades.

It is an honor for me to contribute to this volume in the company of scholars who have played leading roles in these momentous changes. Otto Kaiser has helped to shape scholarship through his lengthy tenure as editor of the BZAW and his numerous publications. Erhard Blum and John Van Seters, who have had an enormous impact on Pentateuchal criticism, here turn their considerable talents to the SN. Walter Dietrich represents one of the major schools of criticism in the Deuteronomistic History, on which he has been publishing since 1972. He has recently been joined by Thomas Naumann in producing a summary of scholarship in Samuel in the *Erträge der Forschung* series that is extremely impressive for its thoroughness and detail.

Rost's 1926 book, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids,* dealt not only with the *Thronnachfolgegeschichte* or SN, for which it was named, but also identified the "Ark Narrative" behind 1 Sam 4.1b-7.1 + 2 Sam 6.1-20a and alluded to the *Aufstiegsgeschichte* or History of David's Rise (HDR) in 1 Sam 16.1-2 Sam 5.10. While scholars since Rost have generally assumed the existence of these three sources, there has been increasing dissent about other facets of them in recent decades – their extent, their date, even their genre and purpose. Van Seters' *In Search of History* (1983) marked a significant departure in the history of scholarship, because he questioned the very existence of the SN and HDR as self-contained documents that had

been imported whole by Dtr and thus could be recovered analytically. A significant part of Van Seters' argumentation was based on the fact that there is no clear beginning or ending for either of these supposed works. It is important to recognize that Van Seters does not deny the possibility that Dtr used traditional sources but argues only that no self-contained source can be recovered. As for the SN, Van Seters contends that it was not an independent source used by Dtr but rather an addition to Dtr's History that was therefore specifically tailored to its supplemental role. Here, his case, though built partly on literary observations, is largely the result of his belief that the portrait of David in the Court History (as Van Seters prefers to call it) is too negative for Dtr to have included it and still held up David as the ideal ruler. Indeed, Van Seters argues that the purpose of the Court History was not to explain Solomon's succession of David but to attack the very notion of dynastic kingship by showing that it had been used to justify despicable deeds.

In what follows I would like to try adapting some of Van Seters' observations about the SN to a more traditional perspective on it and to add some remarks of my own about a dimension of this material that is often overlooked. While I already know that Van Seters does approve of my suggestions, I regard them in many ways as modifications of his view that are more in line with his treatment of the SN and the HDR. My discussion covers three issues which inevitably overlap: the extent of the so-called SN, its relationship to Dtr, and its overall nature or purpose.

We must begin by delimiting the material to be considered as potentially a part of the SN. (I retain the designation SN for the sake of convenience but will reconsider its independent existence and its purpose later.) The heart of this material, i.e., the longest recognized unit within it, is the story of Absalom's revolt in 2 Sam 13-20. But this Revolt Narrative, as White has called it (1994:146) cannot stand in isolation. The episodes about Meribbaal[1] and Ziba (16.1-4; 19.24-30) are integral to the larger revolt story, but both also presuppose the acquaintance with Meribbaal that is supplied by the story in chapter 9.[2] Once this chapter is included, we must also add 21.1-14,

---

1 Meribbaal is the original name of the figure known elsewhere in Sam as Mephibosheth. See McCarter P.K., II Samuel, 124-28.

2 Keys G., The Wages of Sin, 74-75, tries to exclude 2 Sam 9 from the SN, arguing that no other information about Meribbaal is necessary beyond what is given in 16.1-4; 19.25-31, and that his sudden appearance in the narrative is no different than those of Ittai, Abiathar, Zadok, Hushai, and Shimei, none of whose relationship to David is explained in the SN. This argument actually supports Van Seters' contention that the SN was never an independent document, since it does seem to assume the reader's acquaintance with figures such as Abiathar and Zadok. But even more than for these characters, 16.1-4 assumes that the reader has specific knowledge about Meribbaal. It is clear from 15.18-22 that Ittai is the commander of the Gittites who are loyal to David and from 15.24-29 that Abiathar and Zadok are priests. Hushai receives some introduction (15.32, 37), and Shimei is clearly introduced (16.5). But one must know that Meribbaal is Saul's

since David's question in 9.1, «Is anyone still left of the house of Saul?» and his care for Meribbaal as Saul's one remaining heir only make sense after the execution of Saul's seven sons and grandsons in 21.1-14.[3] Hence, the core unit of the SN is 2 Sam 21.1-14 + ch. 9 + chs. 13-20.

There are also a number of links between this core unit and the materials in three other portions of text: 2 Sam 2.8-4.12; 2 Sam 10-12; and 1 Kgs 1-2. The story of Solomon's accession in 1 Kgs 1-2 represented Rost's starting point in defining the SN and has long been considered part of it by many scholars. It clearly presupposes many details in the revolt narrative, including the identity of Adonijah, Joab's murder of Amasa, and the identity and insolence of Shimei. It also mentions Bathsheba and Nathan who play roles in the story of David's sinful affair in 2 Sam 11-12. As for 2 Sam 2.8-4.12: its account of Joab's murder of Abner (3.22-30) is presupposed in 1 Kgs 2.5, 32; its introduction of Rizpah (3.7) seems assumed in 2 Sam 21.8, 10; and its story of the crippling of Meribaal (4.4) ties it with the other stories involving Meribaal in 2 Sam 9; 16; and 19 (cf. Vanderkam 1980; Van Seters 1983:281-84). An important issue to be discussed below is the direction of dependence of each of these texts to each other and to the core unit in 2 Sam 21.1-14 + 9 + 13-20. But the links just mentioned make it clear that 2 Sam 2.8-4.12; 10-12; 1 Kgs 1-2 must also be included in any discussion of the SN. Under the rubric of the SN, therefore, we are actually dealing with what is now a complex of texts: 2 Sam 2.8-4.12; 9; 10-12; 13-20; 21.1-14; 1 Kgs 1-2. This is not a claim that these texts together represent an independent narrative source but only a definition of the textual parameters for purposes of analysis. Precisely how these texts are related to each other and to Dtr is the topic that will occupy the rest of this paper.

One of the main features of the SN that initially led Rost to identify it as a separate entity and that has continued to exercise scholars is its relative paucity of deuteronomistic language. However, Veijola (1975:esp. 27-28) has shown that, while not prevalent, there are definite and recognizable instances of dtr terminology in this material. Van Seters (1983:277-92) does not deny this but accounts for it in two ways. First, he argues that the Dtr passages have not been inserted into the narrative as one would expect if Dtr had

---

grandson in order to make sense of 16.1-4 and needs to be aware of his lameness to appreciate 19.25-31 fully.

[3] The latter story also fits well with other features of the 'Succession Narrative': especially Shimei's accusations in 16.5-13 (Vanderkam J.C., Complicity, 521-3) but also the reference to other sons (Ishbaal) in tension with 1 Sam 31.3-6, acquaintance with events elsewhere in the Deuteronomistic History (the covenant with the Gibeonites in Joshua 9), and the general portrait of David. The displacement of 21.1-14 from before ch. 9 accounts for the duplication of David's cabinet list in 8.15-17 and 20.23-26 and for the occurrence of the incipit formula אחרי־כן 'afterward' at the very end of 21.14, where the story in 2 Sam 9 likely had its original beginning, cf. Blenkinsopp, Theme and Motif, 46.

edited the SN, but rather the narrative material in the SN is dependent on the Dtr texts. The clearest example is in 1 Kgs 2. David's charge to Solomon in vv. 1-4 is Dtr's composition, while his instructions in vv. 5-9 prepare for the events that follow in the rest of the chapter and are part of the SN. But since v. 5 begins with וגם vv. 5-9 obviously presume vv. 1-4 rather than the reverse. Similarly, the notice of David's death in vv. 10-12 is Dtr's, but the subsequent narrative beginning in v. 13 assumes that he has died. Hence, the narrative in this chapter has been built around the Dtr speech and notices rather than the latter having been inserted as a framework for the older story.
Van Seters' other argument is that the SN reflects a sarcastic reinterpretation of Dtr's terminology. Again, 1 Kgs 1-2 is a primary example. References to the promise to David in 2 Sam 7 and to Solomon as Yahweh's *nagid* are peppered throughout these two chapters (1.35-37; 2.24, 46) as elsewhere in the SN (cf. 2 Sam 3.9-10, 17-18; 6.21). But Van Seters contends that these betray an anti-messianic ideology that is exactly the opposite of Dtr's. David in the SN regains the throne by military force and not because Yahweh was with him as in the HDR. Solomon is appointed not by Yahweh but by a beguiled David and then secures his hold on the kingdom through a series of thinly veiled political assassinations. Van Seters thus sees these stories as part of a «bitter attack upon the whole royal ideology of a sure house for David» (1983:290). The episode of the SN that Van Seters contends stands in greatest tension with Dtr's outlook on David is that of his adultery with Bathsheba and murder of Uriah in 2 Sam 11-12 (see Van Seters' article in this volume). It is inconceivable, he maintains, that Dtr could have held up David as the standard by which all later kings are judged when David here behaves very much like Ahab (1 Kgs 21), who is roundly condemned. The negative perspective on David must be that of a later writer who added the SN.

Van Seters' perspective may be correct. I certainly agree with him that lengthy narratives have been added to Dtr's history, having argued (McKenzie 1991:81-100) that the most of 1 Kgs 17-2 Kgs 8 is secondary to the DtrH. Also, his literary observations are astute – both as they argue for the affiliation of 2 Sam 2.8-4.12 with the SN (Van Seters notes a number on contradictions between this text and 1 Sam) and as they concern the relationship with Dtr texts. He has assembled features of the SN that have long perplexed scholars into an innovative and provocative new theory about it that will have to be seriously considered in all future treatments. Nevertheless, I would like to suggest that there is a feature of the SN that Van Seters has neglected and that, when considered, results in a perspective on the SN that is different from his and from others heretofore presented.

It is widely recognized that the HDR in 1 Sam is pro-Davidic. More to the point, scholars have long observed the propagandistic or apologetic tone of this material (cf. Grønbaek 1971:259-78; Lemche 1978; McCarter 1980; 1984; Mettinger 1976; Schley 1993; Weiser 1966; Whitelam 1984). The stories here function to legitimate David's place as Saul's successor. The concern is theological – i.e., to present David as Yahweh's chosen (Van Seters 1983:268). But most scholars have also perceived a much more political justification of David at work. McCarter (1980:27-30) gives the clearest exposition of this matter, as he points out the following charges against which the HDR, as he perceives it, defends David.

(1) David sought to advance himself at court at Saul's expense.

defense: David came to court at Saul's behest (16.19-22), was completely loyal while there and did much to help Saul's cause (19.4-5). Marriage to Michal was Saul's idea (as a plot against David, 18.20-21a), and David protested his unworthiness (18.23).

(2) David was a deserter.

defense: David was driven away by Saul (19.9-17; 26.19), and Saul's own children sided with David and helped him (19.11-17; 20.1-21.1).

(3) David was an outlaw.

defense: David was a fugitive from Saul's injustice and sought reconciliation (26.18-20), all of which Saul admitted (v. 21).

(4) David was a Philistine mercenary.

defense: David was forced by Saul into Philistine service as a last resort (27.1); he deceived the Philistines by claiming that he attacked Israel and Judah when he in fact raided their enemies (27.8-12) and enriched Judah (ch. 30).

(5) David was implicated in Saul's death.

defense: David did not kill Saul when he had the chance (chs. 24; 26). He was not on Mt. Gilboa where Saul died (ch. 29), and he makes it clear to the reader, though not to Achish, that in battle with Israel he would have turned against the Philistines, «the enemies of my lord the king» (29.8). He executed the man who claimed to have killed Saul (2 Sam 1.14-16) and profoundly lamented his death (1.18-27).

One might add other instances from the story of David's rise, such as the charge that David murdered Nabal and took his wife, Abigail, which appears to be addressed in 1 Sam 25. In fact, a comparison of this story with the one about Bathsheba in 2 Sam 11-12 well illustrates the nature of the defense. David's affair with Bathsheba and murder of Uriah are recounted openly, and in the end he is denounced and punished for the crime. A very similar situation occurs with Abigail and Nabal, but this time the writer goes to some lengths to indemnify David. It was Yahweh who struck Nabal (25.38),

who is described as so mean-spirited that the reader is driven to feel that he deserved it. The same apologetic tone is evident in the section in 2 Sam 2.8-4.12, as the continuation of McCarter's list indicates (cf. Vanderkam 1980):
(6) David was implicated in Abner's death.

defense: Abner had left Ishbaal, came to an agreement with David, and began to lobby for him in the North (3.7-18). He and David had parted peacefully (3.21-23) when Joab, acting alone, killed him as part of a private vendetta (3.22-30). David cursed Joab (v. 29) and led the mourning for Abner (vv. 31-35) to the point that all the observers were convinced of his innocence (v. 37).

(7) David was implicated in Ishbaal's death.

defense: Ishbaal was murdered without David's knowledge by opportunists hoping to gain David's favor (4.2-8). But he reacted by condemning them to death and desecrating their bodies while he buried Ishbaal honorably.

Similar apologetic items may also be perceived in the rest of the SN:
(8) David annihilated Saul's heirs when he took the throne.

defense: David was forced to allow the execution of Saul's seven sons and grandsons in order to save Israel from Yahweh's punishment due to bloodguilt which Saul himself had incurred (21.1-14). He then showed kindness for Jonathan's sake to the one remaining heir, Meribbaal, restoring his property and hosting him in the palace (ch. 9). Michal's childlessness (6.23) was the just desserts for her contemptful (and contemptible in the writer's view) treatment of her husband and king.

(9) David had his own sons murdered to preserve his place on the throne.

defense: David's first-born, Amnon, was murdered by Absalom in revenge for the rape of Tamar (ch. 13), and David was so angry that it took three years before Absalom was allowed back into Jerusalem, even longer before he could see the king (ch. 14). Absalom's rebellion (chs. 15-18) forced David to fight him, and even then David ordered leniency toward him. It was Joab, in direct disobedience of this order, who killed Absalom and broke David's heart (18.1-19.9, EV 19:8).

A theme throughout the SN, especially in items 6, 7, and 9, is the gentleness of David in contrast to the violence of the sons of Zeruiah, especially Joab, who consistently bears the blame for any bloodshed (cf. 2 Sam 3.39; 16.9-12; 18.5, 9-15; 19.19b-24; 20.8-10). David's only fault – if it can be called that – is that he loves his sons too much and is too lenient toward them and others for his own good (2 Sam 13.21; 18.5; 19.1; cf. 19.19b-24 and some readings of 13.39). As with his eulogy over Saul and Jonathan in the HDR (1.17-27), David's emotional displays of mourning over Abner and Absalom are meant as signs of his non-involvement in their deaths.

Van Seters' view of the messianism (i.e., references to the king as divinely chosen) and hence the apology within the SN as sarcastically and cynically intended is plausible for the story of Solomon in 1 Kgs 1-2. But I find it much harder to believe that this is the case for the earlier material in 2 Sam about David (I will deal with 2 Sam 11-12 below). Solomon's political motives are fairly apparent, and he personally orders the executions of Adonijah, Joab, and Shimei and the banishment of Abiathar. But the defense of David is quite subtle. He is not involved in the deaths of Ishbaal, Abner, Amnon, Absalom, or Amasa; indeed in each case the murder is attributed to someone else whom the text shows to be acting against David's wishes if not his explicit orders. Yet in every instance scholars have uncovered a political motive beneath the surface of the story. This apologetic dimension of the SN, then, raises doubt about the purpose that Van Seters ascribes to it and hence about his view of its overall nature as a late critique of dynastic kingship. Therefore, a review of the SN in this light but also considering Van Seters' literary observations is in order.

Returning, then, to 1 Kgs 1-2, I believe there are a number of good reasons to ascribe these chapters to Dtr. First, they obviously presuppose the story in 1-2 Sam., since they refer to the oracle against Eli (2.27), Joab's assassination of Abner and Amasa (2.5-6, 31-33), Barzillai's loyalty (2.7), and Shimei's cursing (2.8-9, 44-45). Secondly, as we have seen, there are sprinklings of Dtr language throughout these two chapters (1.48; 2.1-4, 10-12, 15bß, 24, 27b, 31b-33, 44-45). Furthermore, it is impossible to separate the verses with Dtr language from an earlier narrative, as Würthwein (1974:16) tried to do, contending that 2.5-9, 31b-33, 44-45 were additions to the original SN. Without David's order (2.8-9) or Solomon's explanation (vv. 44-45), his execution of Shimei is left hanging without any explanation as to the motive.[4] Van Seters is certainly correct that 2.5-9 assumes 2.1-4. But this does not mean that vv. 5-9 are secondary. They could have been included by the same author as vv. 1-4. The expression וגם does not automatically signal an addition, as its occurrence three times in 1.46-48 shows. There is nothing, therefore, that militates against assigning all of 2.1-9 to Dtr.

It is not just the language of 1 Kgs 1-2 that betrays Dtr's hand. The wishes for Solomon's reign from David (1.48) and his servants (1.37, 47) as well as Adonijah's own admission that «it was from Yahweh» (2.15) and Solomon's acknowledgement of the fulfillment of the Davidic promise (2.24) fit with Dtr's program and in my view are better taken at face value than read as

---

[4] Trebolle's text-critical argument (Trebolle-Barrera, J.C., Testamento, 87-103) for 2.1b-11, 36-46 being secondary is more sophisticated but no less problematic, since it fails to explain how Dtr language can be present in passages that remain as the original "Succession Narrative."

pure sarcasm. These two chapters are also important for Dtr's theme of an enduring Davidic house in that they recount the working out of Yahweh's promise in 2 Sam 7. Solomon's actions at the outset of his reign are not just for his own personal protection or that of his throne but suit the higher purpose of insuring the good of the dynasty as promised by Yahweh. Knoppers (1993:71) has recently articulated this idea as it applies to Adonijah:

> Viewing Solomon as David's rightfully designated successor, the Deuteronomist depicts Adonijah's designs on kingship as an impediment to the outworking of divine purposes... [S]ince Solomon is the legitimate successor to David (1 Kgs 1.13, 17, 29-30), dynastic continuity through Solomon *ipso facto* becomes warrant for Adonijah's demise. Whereas in the older *traditum* Solomon executes Adonijah for sedition, in the deuteronomistic *traditio*, or the new *traditum*, Solomon executes Adonijah for both sedition and for the sake of the Davidic promises.

Knoppers' observation is supported by certain details in the story noticed by Provan (1995). The description of Adonijah as handsome (1 Kgs 1.6) and of his pretentions to the throne (1.7) are reminiscent of Absalom and characterize Adonijah as a rebel and a usurper. His handsomeness also recalls the description of Saul, whom Yahweh rejected in favor of David. The fact that Solomon is not invited to Adonijah's sacrifice (1.10) is a hint that he is recognized as David's designated successor (by virtue of a promise to Bathsheba, 1.17ff.) and is reinforced by the fact that Nathan, the conduit of Yahweh's promise of a successor and a dynasty in 2 Sam 7, is also not invited. Adonijah, therefore, is viewed as a threat to the sure house promised to David and fulfilled in Solomon. The same is true of Joab and Shimei; each poses a serious threat to the promised dynasty and must be eliminated. In Joab's case it is bloodguilt from his slaying of the innocent Abner and Amasa (2.31-33), in Shimei's his curses against David. While Abiathar poses no threat to the dynasty, his banishment (2.26-27) is a direct fulfillment of Dtr's prophecy against the house of Eli (1 Sam 2.27-36).

Thus the reason for David's commands in 2.5-9 is not revenge for the dying but concern for the preservation of the dynasty. And Solomon's carrying out of David's order is not motivated purely by self-preservation but is also for the good of the royal line promised to David. Now, it may well be that there is some ambivalence about Solomon's actions on the part of the writer. This would not be surprising since so much of the presentation of Solomon in 1 Kgs is ambivalent: he is the temple builder but also the one responsible for the division of the kingdom; he is wise but also turns to idolatry; he has immeasurable wealth but also enslaves his people. The bloodbath by which Solomon gains firm hold on power may be intended to reflect negatively on him and his reign and/or the entire institution of monarchy, as some scholars have argued (Delekat 1967; Würthwein 1974; cf. Crüsemann 1978;

Langlamet 1976, 1976, 1977, 1978, 1979-81, 1981;[5] Veijola 1975). But the fact remains that none of those killed in 1 Kgs 2 is innocent in the writer's eyes. Whatever Solomon's intentions, his actions effect Yahweh's purposes, and the Davidic house (in contrast to those of Saul and later Jeroboam) thrives.

These observations, if correct, call into question several aspects of the SN as it has been traditionally defined. The extent of Dtr's interest in 1 Kgs 2 leaves little room for positing an underlying once independent document. As we have seen, the narratives about Joab's and Shimei's executions make little sense without Dtr's explanations for them. David's advice to Solomon in 2.5-9 has been compared to Egyptian Instructions that are apologetic (Perdue 1983; Whybray 1968:96-116). But David does not mention Adonijah at all, despite the fact that his death would have been the major concern of such an apology. The report of Abiathar's fate (v. 27), as we have seen, has to do with one of Dtr's theological themes rather than apology for Solomon. But if 1 Kgs 1-2 was not included in the postulated source document, then that document cannot have been a *Succession* Narrative, since most of the rest of the SN is really concerned with matters other than succession. Indeed, a number of scholars have already suggested that 2 Sam 13-20 was originally independent of 1 Kgs 1-2, since the former focuses on David and Absalom without ever mentioning Solomon or the matter of succession.(e.g., Blenkinsopp 1966:47; Flanagan 1972; Conroy 1978:101-105).

It may well be that Dtr had source material regarding David's reign and especially Absalom's revolt. The apologetic elements in 2 Sam 2.8-4.12; 21.1-14; 9; 13-20 would seem to suggest as much, as would also the tensions noticed by Van Seters between 2.8-4.12 and the HDR. But as with the SN and HDR, the exact nature of the source material can no longer be determined. The rather loose affiliation of the different portions of the SN sketched earlier suggests that it was not a single narrative but a complex of stories. The Deuteronomistic language scattered throughout the SN as well as its overall message indicate that it was likely Dtr's creation. The continuation of David's line through Solomon in fulfillment of Yahweh's promise was a major interest of his. The story as Dtr assembled and told it showed how Saul's house was obliterated, though not through direct action by David. The loss of Amnon and Absalom raised the possibility of a similar end for David's line. The account of Solomon's accession in 1 Kgs 1-2 resolves the tension and shows Yahweh's faithful completion of his promise to David.

---

[5] See Dietrich and Naumann, Die Samuelbücher, 202-205 for a helpful summary of Langlamet's complicated reconstruction.

It remains to discuss the story of Bathsheba and Uriah in 2 Sam 11-12. This story is Van Seters' primary reason for seeing the SN as post-Dtr and an element in the judgment he shares with other scholars that it is anti-Davidic.

> "So unterstreicht DtrG die Unschuld der Davididen (2 Sam 3:28-29, 38-39), Davids fromme Gesinnung und seine Demut (2 Sam 3:38-39; 15:25-26; 16:11-12; 19:22-23) sowie seine Sorge um religiöse Angelegenheiten (2 Sam 15:25-26). David ist für ihn *homo religiosus* – und gerade als solcher der ideale König und Dynastiegründer" (Veijola 1975:46).

If Veijola's summary of Dtr's perspective on David is correct, as I believe it to be, then Van Seters must be right to attribute 2 Sam 11-12 to a post-Dtr level. Dtr could hardly have held David up as a model king in the terms expressed by Veijola and also included the story of David's sin with Bathsheba. Some scholars have tried to get around this problem by claiming that Dtr was concerned only with David's adherence to cultic regulations in portraying him as the model king.[6] But as Van Seters points out in this volume, no cultic criterion is ever applied to David in Sam., nor is he specifically commended for any cultic act, and his commendation for keeping the law certainly includes its prohibitions of murder and adultery. Van Seters further observes the similarity of David's crime to that of Ahab (1 Kgs 21), whom Dtr judges the worst king of Israel (1 Kgs 16.30).[7]

---

6 Gordon R.P., In Search of David, 289. Cf. also the still useful introduction to the David story by Keel O., Saul und David nach den alttestamentlichen Quellen. Keel interestingly, agrees with Van Seters that the reference to David in 1 Kgs 15.5 is a gloss.

7 Van Seters argues that the structural similarity of 2 Sam 11-12 to 1 Kgs 21 shows that no part of the former may be considered a later addition (this against the view, which goes back to Rost, that 12.7b-12 is an addition, possibly by Dtr, to the earlier story). White M.C., 1994:30-40 and 1997:17-24 has now argued that the story in 1 Kgs 21 is modeled upon the one in 2 Sam 11-12. She assumes that 2 Kgs 9.25b-26a contains the more original version of Ahab's crime and that the discrepancies between it and 1 Kgs 21 are the result of the influence of 2 Sam 11-12 on the latter. However, her case is considerably weakened by her failure to deal with the indications that 2 Kgs 9.25b-26a is a later insertion, possibly by Dtr (cf. McKenzie 1991:73-74). Its differences with 1 Kgs 21, therefore, represent a completely separate issue from the relationship of the latter to 2 Sam 11-12. Without the assumption that 2 Kgs 9.25b-26a is older, most of the similarities White adduces between 2 Sam 11-12 and 1 Kgs 21 are not strong and do not indicate direct dependence of one upon the other. For instance, White's contention (1997:18-29) that "the desirable quality of the vineyard [1 Kgs 21] as opposed to an ordinary field [2 Kgs 9.25b-26a] has its analogue in Bathsheba's beauty" is not compelling. Also, the problem of the location of the vineyard in 1 Kgs 21 is the result of glossing within that chapter and does not betray the influence of 2 Sam 11-12. The references to Samaria in 21.1, 18 as well as the אשר בערו of 21.8 (cf. LXX) are glosses. Jezebel's reason for writing the letters (21.8) does not reflect the influence of 2 Sam 11-12 but is an important element of the Naboth story. The letters in the name and seal of Ahab give her orders the authority that they would not have had coming from the king's foreign wife. Only in the case of Ahab's repentance and the delay of his punishment in 1 Kgs 21.27-29 does dependence on 2 Sam 11-12 seem likely. But this is almost certainly a post-Dtr addition to 1 Kgs 21. The previous oracles against the northern royal houses (1 Kgs 14.7-11; 16.1-4) in Dtr's history are fulfilled not in the reigns of the recipients of the oracles but in those of their

It is not just David's crime that signals the different nature of 2 Sam 11-12 from its surroundings. The entire tone of these two chapters is different, which, as we have already seen, is exactly the opposite of apologetic for David. They recount David's sin openly and without reserve. There are also differences in the portraits of other characters in the story. This is clearest in the case of Nathan, who, in 2 Sam 12, is the perfect stereotype of the bony-fingered prophet. He stands before David and lures him into pronouncing judgment upon himself. Then, he accuses «You are the man!» denouncing David's sin and announcing his punishment. The contrast with the Nathan of 1 Kgs 1-2 is remarkable. In this latter passage Nathan is in cahoots with Bathsheba, of all people, conspiring to have Solomon declared king. He prostrates himself before his lord, the king (1.23-24) and asks, in effect, who his successor shall be. Surely the Nathan of 2 Sam 12 would have told David, without even a bow, whom to name as his successor. This Nathan is very much like the great men of God, such as Elijah and Elisha, in the book of Kings, as the similarities with 1 Kgs 21 show. Like most of the Elijah-Elisha stories, which have a complex history of development within themselves, the story of Bathsheba and Nathan in 2 Sam 11.1-12.25 has been added at a post-Dtr level (cf. McKenzie 1991:81-100), perhaps by the same circle of tradents.

The literary relationship between chs. 11-12 and the rest of the SN is important. Van Seters acknowledges that the tensions between 2 Sam 11-12 could be resolved by taking all of the two chapters as a post-Dtr insertion. But he continues, «the interconnections between it and other episodes, such as the revolt of Absalom and the final succession to the throne, are too strong to permit such an easy solution» (Van Seters in this volume). But a closer inspection shows that the interconnections are unidirectional. Nathan's oracle in ch. 12 clearly anticipates both Absalom's revolt (12.11-12; 16.20-23) and the accession of Solomon (12.24-25), but there is nothing in all of 2 Sam 2.8-4.12; 21.1-14; 9; 13-20 or 1 Kgs 1-2 that presupposes 2 Sam 11-12, further indication of the latter's secondary nature. A closer look at the relationship between 2 Sam 11-12 and 1 Kgs 1-2 illustrates this phenomenon. The account of Solomon's birth and his name Jedidiah seems to assume his succession of David as king. But 1 Kgs 1-2 does not presuppose any of the events or characters of 2 Sam 11-12. Nathan's eponym ("the prophet") is given the first two times he is mentioned in 1 Kgs 1 (vv. 8, 10); besides, he was introduced in 2 Sam 7. Bathsheba is introduced as Solomon's mother

sons. We should expect the same for the oracle in 21.20b-22, 24. In short, 2 Sam 11-12 and 1 Kgs 21 appear to have been independent stories of the same form. The latter may reflect some glossing under the influence of the former. (In fact, the chapter as a whole seems to have undergone some kind of late, anti-Jezebel revision.) But this has taken place at a post-Dtr stage.

the first time she is mentioned in 1 Kgs 1.11. Aside from this one fact there is nothing from 2 Sam 11-12 that the reader is required to know as background to 1 Kgs 1-2. In fact, to some extent, the portraits of the characters are in tension. We have already seen this with regard to Nathan, and Bathsheba is certainly much more active and assertive in 1 Kgs 1-2 than in 2 Sam 11-12.

Some scholars have tried to explain this by positing that all or part of the story involving Nathan (2 Sam 12.7b-15; 11.27b-12.15a; or 11.27b-12.24a) is a later addition (cf. Würthwein 1974:19-32). None of these proposals is acceptable, however. In addition to the formal argument made by Van Seters, the content of 2 Sam 11-12 militates against such proposals. Without 11.27b-12.24a, the narrative would report David's crimes without any condemnation! In fact, the report would be followed by Solomon's birth and the notice that Yahweh loved him (Jedidiah) essentially an endorsement of the adultery that produced Solomon. The lack of 11.27b-12.15a would retain the account of the child's death and David's reaction (12.15b-23). But without any explanation of the reason for it, without even the clarification that the child's death was punishment because David had displeased Yahweh (11.27b), it would be unprecedented and unparalleled. A version of the story without 12.7b-15a is not much better, since it leaves the parable in vv. 1-6 hanging without any clear explanation of how it applies to David or any warning that his son's impending death is punishment for his misdeed. Hence, the story in chs. 11-12 is a unit and, I propose, an insertion *in toto* into Dtr's history.

The account of the Ammonite war in which the Bathsheba story is embedded was apparently inserted to provide the setting for it, as Rost (1982:57-62) argued. Flanagan (1972:176) disagreed, claiming that the war report is connected to 17.24-29 by Amasa's genealogy, the reference to Rabbah, and the mention of Nahash's family. But none of these connections is real. The mere mentions of Rabbah and Nahash's family do not tie 17.24-29 to chs. 10-12. Nahash in Amasa's genealogy is probably an error, a misplacement of "son of Nahash" from v. 27 (cf. McCarter 1984:392), since the Ammonite king certainly cannot be the sister of Zeruiah, as the text now reads. The war report in 10.1-11.1; 12.26-31 also lies outside of those in ch. 8 and of Dtr's purpose in that chapter of showing that David subdued the Philistines (8.1), as promised and that Yahweh gave him victory wherever he went (8.14).[8]

---

8 The parallel in 1 Chr. 20.1-3 is very close to 2 Sam 11.1 + 12.26-31, and it is tempting to suggest that the Chronicler's book of Samuel did not include the Bathsheba story, confirming the notion that it is a late insertion into Sam. Besides leaving the rather odd placement of 2 Sam 10 unexplained, the problem with this view is that the Bathsheba story is precisely the kind of tale about David that the Chronicler would have omitted anyway. This in itself is significant, however, for it shows the unbearable tension bet-

Once it is understood that chs. 10-12 have been inserted into Dtr's History, it becomes clear just how much they have changed the tone and message of the subsequent material. The troubles in David's family, Absalom's and Sheba's revolts, and the deaths of his sons are now understood as punishments for, or at least consequences of, his sins with Uriah and Bathsheba. In Dtr's account, Absalom's revolt had its cause in Amnon's rape of Tamar. But 2 Sam 12:11 turned it into the sentence for David's crime.[9] David's self-effacement in the case of Shimei (16:10-12) is seen as self-recrimination and penitence brought on by a guilty conscience. Even his mourning over Absalom (18:33) takes on a new poignancy as the reader perceives that the ultimate blame for his death lies with David himself. It is this final level of composition rather than an earlier one that several scholars have perceived, rightly, as anti-Davidic and/or anti-Solomonic.

To summarize this discussion, my suggestion is that there was no SN. Dtr seems to have had one or more sources for his account in 2:8-4:12; 21:1-14; 9; 13-20, but these can no longer be isolated. Dtr assembled his sources into an account of David's reign that illustrated Yahweh's fulfillment of his promise to David. Saul's heirs were systematically destroyed, through no fault of David's. He was depicted as gentle and the blame for any bloodshed consistently placed on the sons of Zeruiah, especially Joab. Only Meribbaal was left because of David's loyalty to Jonathan. His only fault was loving his sons too much. As a result, some of his sons took advantage of him. Their deaths raised the question of succession. Would the same thing happen to David's house that had happened to Saul's? Solomon's accession answered the question and proved Yahweh's faithfulness to his word. The account of it in 1 Kgs 1-2 is dominated by Dtr. Solomon's violence in the story also seems to hint at Dtr's ambivalence toward him. The Bathsheba story, embedded in the Ammonite war report (chs. 10-12), was later inserted into Dtr's history. It radically altered Dtr's account by turning Absalom's revolt into the consequences of sin. David's gentleness now appears as weakness, his humility as throbbing guilt, his lamentation as loss of control. Apology became accusation.

---

ween the story in 2 Sam 11-12 and the idealized portrait of David shared by the Chronicler and Dtr.

9 The story in 2 Sam 11-12 seems originally to have had its own consequence as well, namely the death of the child conceived in adultery. With its insertion into 2 Sam., the punishment is extended to include Absalom's revolt. This is another indication of the distinctiveness of 2 Sam 11-12 from its surroundings.

David als exemplarischer König

Der Fall Urijas (2 Sam 11) vor dem Hintergrund altorientalischer Erzähltraditionen

Thomas Naumann

1. Das Problem

Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich nur mit einem kleinen Ausschnitt aus der sog. Thronfolgeerzählung Davids. Es ist jene berühmt-berüchtigte Episode, in der aus Davids begehrendem Blick auf eine schöne Frau beim Baden jenes Desaster von Ehebruch, Täuschung und dem Mord an Urija entspringt, das sich – wie ein Fluch der bösen Tat – in den kommenden Wirren in der Königsfamilie und im Staat fortzusetzen scheint.

Ohne Zweifel wird David in der Urijaepisode in einem äusserst negativen Licht präsentiert. Eine viel verhandelte Frage ist, ob es sich dabei um das ungeschminkte Bild des *historischen* David oder um das dunkel geschminkte Porträt eines *literarischen* David handelt – ein Porträt also, das sich nicht an die konkreten historischen Vorgänge um die Heirat der Kriegerwitwe Urijas gebunden weiss.

Lange Zeit wurde die Szene allein im Modellrahmen zeitgenössischer Geschichtsschreibung bedacht. Man sah den Erzähler als einen intimen Kenner der höfischen Situation und Beobachter der Vorgänge an, der in sein Werk aufnahm, was nicht verschwiegen werden konnte, weil es öffentlich bekannt war. "Der Historiker, der uns diese Ereignisse beschrieben hat", urteilte Gerhard von Rad, "muß ein Mann gewesen sein, der eine genaue Kenntnis der Verhältnisse und Vorgänge bei Hof hatte. Seine Schilderungen atmen eine Lebensnähe, der gegenüber jeder Zweifel an der Verlässigkeit seiner Wiedergabe verstummen muß."[1] Die Sicherheit, dass es zu den Anliegen der Erzählung gehöre, historische Ereignisse wiederzugeben, gewann Gerhard von Rad aus der inneren Plausibilität und der historischen Vorstellbarkeit des Erzählten sowie aus der Überzeugung, dass die Texte der Gattung "Geschichtsschreibung" zugewiesen werden können. Daher konnte Gerhard

---

[1] G. von Rad, Der Anfang der Geschichtsschreibung, = ders., Studien, 148-188 (178).

von Rad den Erzähler wahlweise auch ‚Historiker' oder ‚Berichterstatter' nennen.

Diese lange selbstverständlichen Annahmen sind inzwischen mit guten Gründen in Zweifel gezogen worden.[2] Hierzu zählt die Frühdatierung ebenso wie das durch die Gattungsbestimmung "Geschichtsschreibung" unterstellte Interesse an den historischen Ereignissen der frühen Königszeit. Dagegen gewinnt die grundlegende Beobachtung heute wieder Gewicht, dass es sich in der Davidüberlieferung insgesamt und natürlich auch in der "Hofgeschichte" formal und inhaltlich nicht um "Berichte", sondern um "Erzählungen" handelt und beide Darstellungsweisen genau zu unterscheiden sind[3]. Die oft gelobte innere Plausibilität des Erzählten spricht in jedem Fall für Realitätssinn und eine differenzierte Wahrnehmungsfähigkeit eines Erzählers, aber sie spricht noch nicht dafür, dass er historische Ereignisse abbilden oder auch nur nachgestalten will.[4]

Beobachtet man die Art der erzählerischen Präsentation, so zeigt sich auf Schritt und Tritt, dass der Erzähler über das hinausgeht, was ein zeitgenössischer Beobachter hätte wissen können. Reihenweise werden verschwiegenste Situationen in einer Weise präsentiert, als wäre der Erzähler jeweils unmittelbar dabeigewesen. Der weithin vorherrschende dialogische Stil in den Szenen mit seinen direkt zitierten Reden, die als freie Erfindungen gelten müssen, sind hierfür weitere Indizien. Es gibt kein einziges sicheres Kriterium dafür, in den erzählten Welten historisch zuverlässige Nachrichten, die in der "Hofgeschichte" enthalten sein können, von ‚fiktionalen' Elementen zu trennen.

Man sollte hier nicht von dichterischer Freiheit sprechen, als habe ein Erzähler geschichtlich verbürgte Ereignisse in der ihm vorliegenden Tradition nur dichterisch ausgeschmückt. Schon die Unterscheidung von Historie und Fiktion, die für unsere, durch die moderne Geschichtswissenschaft geprägte Wahrnehmung konstitutiv ist, ist den altisraelitischen Erzählern fremd, zum

---

2 Cf. meine detaillierte Übersicht über den Stand der Erforschung der sog. Thronfolgegeschichte in W. Dietrich/ Th. Naumann, Die Samuelbücher, 208-16.

3 Im Rahmen der "Sprechakttheorie" etwa gehören Bericht und Erzählung jeweils unterschiedlichen Sprechhandlungen mit jeweils sehr verschiedenen Zielen an. Berichte gehören zur "language of statement". Sie konstatieren, bilden ab und stehen in einem engen Verhältnis zur aussertextlichen Welt des Berichteten (Referenzfunktion). Daher können sie auch als wahr oder falsch qualifiziert werden. Erzählungen dagegen gehören zur "language of performance". Sie sind Inszenierungen, die eine eigene Welt hervorbringen, die in einem elastischen Verhältnis zur aussertextlichen Welt stehen können, die als relevant oder irrelevant, aber nicht als wahr oder falsch qualifiziert werden können. Grundlegend ist J.R. Searle, Sprechakte; im Hinblick auf das Alte Testament cf. H.C. White, ed., Speech Act Theory, sowie jetzt die Arbeit von A. Wagner, Sprechakte.

4 Cf. J.A. Wharton, A Plausible Tale, 341-354. Es ist daher unzutreffend, den Begriff des Fiktionalen von Kategorien wie "irreal, unwahrscheinlich, unstimmig etc." her zu bestimmen.

einen deshalb, weil sie diese Unterscheidung innerhalb ihrer Weltwahrnehmung nicht kennen, zum anderen, weil sie den Literaten und Erzählern aller Zeiten fremd, mindestens aber wenig bedeutsam ist. Wir werden eher damit rechnen müssen, dass der Referenzrahmen des tatsächlich Gewesenen – der für unser exegetisches Fragen oft einseitig betont wird – für israelitische Erzähler wie für die Adressaten ihrer Texte keine oder doch nur eine geringe Bedeutung besass. Die Bedeutsamkeit einer Erzählung, auch wenn sie sich – wie die Davidgeschichte – mit geschichtlichem Geschehen befasst, bemisst sich nicht daran, ob sie historisch Zutreffendes erzählt, sondern daran, ob sie mit ihrer erzählten Welt etwas Bedeutsames zur Weltwahrnehmung und Welterschliessung ihrer Adressaten beitragen kann. In diesem Sinn hat Rudolf Smend schon vor 30 Jahren von der paradigmatischen Art des Erzählens[5] in den alttestamentlichen Geschichtserzählungen gesprochen. Ein Geschehen in der Vergangenheit wird so erzählt, dass am einmaligen, konkreten Fall vergangenen Geschehens etwas gegenwärtig Gültiges sichtbar wird. Darin haben Erzählungen, wo immer sie kommuniziert werden, für ihre RezipientInnen eine orientierende, weltbildende Funktion, indem sie in einprägsamen Bildern und Handlungsverläufen Normen des Wahrnehmens und Massstäbe des Handelns ausprägen, sei es als Vorbild oder als Schreckbild.

Gilt dies auch für die Urijageschichte, dann müsste sich das Paradigmatische auch in der negativen Darstellung Davids zeigen lassen, und es müsste ein Grund dafür sichtbar werden, warum der Erzähler gerade David als einen Despoten präsentiert.

Die klassische Antwort lautet: Weil es der historischen Wirklichkeit entsprach, weil es allgemein bekannt war und daher nicht verschwiegen werden konnte. Gern werden gerade die negativen Züge Davids als "unerfindbar" angesehen, denn David etwas zuzuschreiben, was er nicht getan hat, ist auch politisch höchst heikel für den, der solche negativen Fiktionen in Umlauf setzt. In späterer Zeit scheinen solche Negativdarstellungen im Zusammenhang zunehmender Idealisierung Davids noch weniger Sinn zu machen. Beide Annahmen wären zu prüfen. Es wird sich zeigen, dass gerade im Batscheba-Urija-Komplex in 2 Sam 11 die Darstellung Davids in starkem Masse typisiert wird, und zwar unter spezifischer Zuhilfenahme altorientalischer und altisraelitischer Erzählmotive, während solche Prägungen in der übrigen Hofgeschichte zurücktreten.

Der Aufweis derartiger Prägungen kann natürlich die Annahme der Historizität der Ereignisse prinzipiell nicht ausschliessen, nicht einmal für das be-

---

5 Cf. R. Smend, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens, in: Die Mitte, 167ff.

kannte Motiv vom Todesbrief,[6] m.E. aber erheblich erschweren. Zumindest aber kann gezeigt werden, welche spezielle Haltung der Erzähler selbst zu den erzählten Ereignissen einnimmt, durch welche erzählerischen Mittel und in welche Richtung er die Wahrnehmung seiner Rezipienten lenken will, wenn er auf die Überzeugungskraft geprägter Erzählmuster vertraut.

Seit den Arbeiten der religionsgeschichtlichen Schule sind die Erzählmotive in 2 Sam 11 oft untersucht worden.[7] Solche vergleichenden Studien konnten zum einen zeigen, wie stark die altisraelitischen Erzähler Anteil an der internationalen Erzähltradition hatten. Zum anderen versuchte man, gewonnene Einsichten für die historische und literaturgeschichtliche Hypothesenbildung zu nutzen. Unlängst hat Peter Frei den kühnen Versuch unternommen, die historischen Wege zu rekonstruieren, welche von der Urijageschichte der Bibel zu der bei Homer verarbeiteten Bellerophontessage führen könnten.[8] Zu wenig ist m.E. bisher gefragt worden, was es für das konkrete literarische Profil einer Erzählung bedeutet, dass ihr Erzähler geprägte Motive verwendet. Warum setzt er sie ein? Wo gebraucht er sie? Wie werden sie variiert? So gewiss alles Erzählen in unterschiedlicher Weise auf Konventionalität setzt, hofft, wer bekannte Erzählmotive einsetzt, in besonderem Masse auf Wiedererkennbarkeit von Bekanntem. Erzählmotive setzen auf Aha-Effekte, sie wollen das erzählte Geschehen im Horizont von Deutungen und Bewertungen verankern, die bereits konventionell an den Erzählmustern haften, die bekannt sind und daher durch die Rezipienten schon in die Begegnung mit der Erzählung mitgebracht werden. Erzählmotive sind daher in hohem Masse Appelle an die Adressaten, Einstellungen und Urteile zu mobilisieren, um die Erzählung von ihnen her zu verstehen.[9] Sie schaffen zudem Orientierung und Erwartungssicherheit gegenüber dem Fortgang und dem Ziel der Erzählung. In dem Masse, wie ein Erzähler auf die kommunikative,

---

[6] Interessant ist hier etwa O. Eissfeldt, Einleitung, 187, der die "Hofgeschichte" einerseits als einen einhundert Jahre nach den Ereignissen geschriebenen historischen Roman ansieht, andererseits in Auseinandersetzung mit dem für die Fiktionalität des Motivs eintretenden H. Gunkel nicht ausschliessen wollte, dass der historische David diesen Brief tatsächlich geschrieben haben kann. Cf. O. Eissfeldt, Märchenforschung, 31. Ähnlich sind die Lager noch heute verteilt. Während A. Fischer, David und Batseba, 50-59, mit dem Motiv den fiktionalen Charakter der Szene erweisen will, sieht P. Frei, Bellerophontessage, 60f, in ihm lediglich die Ausschmückung eines an sich historischen Sachverhalts.

[7] Cf. in zeitlicher Reihenfolge die Arbeiten von J. Schick, Das Glückskind mit dem Todesbrief; H. Gunkel, Das Märchen; W. Baumgartner, Sagenbeziehungen, 164ff; D.M. Gunn, The Story of King David, 39-49; R. Schenda, Brief; A. Fischer, David und Batseba, und zuletzt P. Frei , Bellerophontessage.

[8] P. Frei, Bellerophontessage, 39-65.

[9] Zur Verwendung konventioneller Muster in Erzählungen vgl. R. Alter, The Art of Biblical Narrative, 47-62 und J.L. Ska, Our Fathers Have Told Us, 36ff.

orientierende Kraft geprägter Erzählmuster vertrauen kann, vermag er es auch, solche Muster zu variieren oder sie sogar entgegen ihrem erwartbaren Aussagegehalt einzusetzen. Auf diese Weise wird er fähig, konventionelle Erwartungshaltungen und Verständnismuster bei seinen Adressaten zunächst hervorzulocken, um sie im Blick auf seine konkrete Erzählung dann aufzusprengen und zu dekonstruieren. Beides ist im Blick zu behalten.
Freilich steht auch unsere Fragestellung unter dem bekannten Vorbehalt aller vergleichender Studien, dass sich nämlich der Abhängigkeitsgrad verwandter Motive, ihr Sinngehalt, besonders aber ihr Bekanntheitsgrad in einer traditionellen Erzählgemeinschaft, nur mit einem relativ hohen Unsicherheitsgrad ermitteln lässt. Unter diesen Aspekten und Vorbehalten sollen im folgenden einige Erzählmuster der Urijageschichte diskutiert werden. In der Forschung sind bisher genannt worden: 1) Der Urijabrief oder besser: das Motiv vom Todesbrief, 2) die schöne Frau im Bad, die männlichen Voyeurismus und sexuelles Begehren weckt, und 3) der Zugriff des orientalischen Herrschers nach den Frauen seiner Untertanen.[10]

2. DAS MOTIV VOM TODESBRIEF

In Kap. 11 ist die Ehebruchszene zwar die bekannteste, aber nicht die wichtigste. Sie fungiert als Initialzündung für die Konfrontation Davids mit Urija, um deren Schicksale es vor allem geht. Die ganze Episode trägt die Merkmale einer Ringkomposition um die Szene vom Todesbrief in vv. 14 und 15, die als dramatischer Wendepunkt Urijas Verderben einleitet und beide Schauplätze der Handlung überbrückt. Einen knappen äusseren Ring bilden die Batschebaszenen in vv. 1-5 und vv. 26,27a, einen umfangreicheren inneren Ring formen Davids Überlistungsversuche Urijas in Jerusalem (vv. 6-13) auf der einen sowie die Szene von Urijas Tod im Kampf vor den Toren Rabbas und die Benachrichtigung Davids (vv. 16-25) auf der anderen Seite. Die letzere bildet in sich wiederum konzentrische Strukturen aus.[11] Einen nur sehr vorläufigen Abschluss bildet die Heiratsnotiz in v. 27a. An dem Punkt der Handlungsfolge, an dem David nach der Trauerzeit die schwangere Kriegerwitwe zur Frau nimmt und die Sache aus seiner Sicht be-

---

[10] D.M. Gunn, Story of King David, 43ff, hat darüber hinaus auch ein Motiv "The woman who brings death" zu isolieren versucht und damit den in der Davidüberlieferung des öfteren begegnenden Umstand verbunden, dass eine Frau zum Anlass tödlicher Verstrickungen wird. Die Bezeichnung ist grob missverständlich, weil sie die weiblichen Opfer als Urheber männlicher Gewalt anspricht. Ein vergleichbares Motiv ist zudem folkloristisch nicht näher zu belegen. Cf. P. Frei, Bellerophontessage, 56: "Konflikte um Beziehungen mit Frauen, die zu Mord und Totschlag führen, sind zu allen Zeiten in allen Schichten jeder Ethnie vorgekommen, und sie sind heute noch endemisch in Gesellschaften, in denen die Familie die tragende soziale Gemeinschaft ist."

[11] Cf. J.P. Fokkelman, Narrative Art, 62ff; sowie A. Fischer, David und Batseba, 50f.

reinigt erscheint, schaltet sich in 11.27b Gott selbst ins Geschehen ein und veranlasst den prophetischen Auftritt Natans. Die theologische Deutung der Episode (v. 27b) ist im Kontext gut verankert (als Widerspruch zu v. 25b) und wohl keine nachträgliche Einfügung.
Im Zentrum der Komposition und am Wendepunkt der Handlung steht das Motiv vom Todesbrief 2 Sam 11.14f:

> Und es geschah am Morgen, da schrieb David einen Brief an Joab,
> und er sandte ihn durch die Hand Urijas.
> Er schrieb aber in dem Brief folgendermassen:
> "Bringt Urija nach vorn, wo der Kampf am heftigsten ist,
> dann zieht euch hinter ihm zurück,
> damit er erschlagen wird und stirbt."

Die Beobachtung ist nicht unwichtig, dass der Erzähler den Inhalt dieses streng geheimen Briefes, den ausser David und Joab niemand wissen konnte, nicht nur allgemein in indirekter Erzählerrede wiedergibt, sondern seinen genauen Wortlaut zu zitieren vermag. Als allwissender Erzähler ist er den Erkenntnisgrenzen, denen sich ein "Berichterstatter" bei einem so heiklen Thema gegenübersähe, nicht unterworfen. Das direkte Zitat des Briefinhalts gehört auch nicht zu den traditionellen Vorgaben des Motivs, eher zu den spezifischen Entscheidungen des Erzählers. Indem er *zitiert*, gewährt er dem Leser Inneneinsicht in die konkreten Absichten Davids, und zwar noch bevor Urija – so ahnungslos wie der Leser ahnungsvoll – den König in Richtung Rabbat Ammon verlässt.
Das Motiv vom Todesbrief hat in all seinen Verwendungen einen klaren Aussagegehalt: es soll den Absender des Briefes als besonders heimtückisch charakterisieren. Hermann Gunkel bemerkt zutreffend: "Wer einen Brief zu überbringen hat, genießt das Vertrauen des Absenders und kann seiner guten Meinung sicher sein. Daher kann Arglist und Arglosigkeit nicht besser gegenübergestellt werden, als wenn der Bote einen Brief mitnehmen muß, in dem sein eigener Tod befohlen wird."[12] Indem dieser Bote als Soldat charakterisiert wird, der für den König Kopf und Kragen riskiert, während dieser seine Abwesenheit nutzt, um in dessen Ehe einzubrechen, treten in der besonderen Konstellation von 2 Sam 11 noch die politischen Dimensionen eines groben Missbrauchs der Gefolgschaftstreue hervor.
Dieses Todesbriefmotiv ist in der orientalischen und später in der europäischen Erzähltradition weit verbreitet,[13] jedoch nicht als ein einzelnes Wandermotiv, sondern innerhalb eines grösseren Geschehenszusammen-

---

[12] H. Gunkel, Märchen, 150f.

[13] Cf. A. Arne/ S. Thompson, Folktale; ferner bei S. Thompson, Folk-Literature, die Nr. K 978 + K 511.

hangs. Der Märchenforscher Johannes Schick, der über einhundert europäische und orientalische Varianten zusammengetragen hat, nennt diesen Plot "Das Glückskind mit dem Todesbrief".[14] Folgende mehr oder weniger stabile Elemente lassen sich anführen. Der Briefschreiber ist meist ein König, dem prophezeit wird, dass er die Macht verlieren wird. Er kennt seinen Rivalen und sucht, da ihn die Angst zur Tücke treibt, diesen mit Gewalt zu beseitigen. Eine seiner Listen ist der Todesbrief, der aber für den Briefträger, der jeweils der eigentliche Held der Geschichte ist, zum Glück wird, weil der Brief am Ende doch bewirkt, was er verhindern soll.[15]

Die Urijageschichte hat nur in wenigen Zügen an diesem Plot teil und ist demnach als Seitentrieb zu beurteilen. Zeitlich am nächsten kommt ihr die Bellerophontessage aus der Ilias Homers (VI, 169-170), der unlängst Peter Frei eine detaillierte Studie gewidmet hat. Diese Bellerophontessage ist in ihrem Kern vorhomerisch und weist als Bestandteil eines Lykier-Epos[16], das in einigen seiner Motive altorientalische Einflüsse verrät, nach Kleinasien. So führen die Wurzeln des Plots vom "Glückskind und dem Todesbrief" ziemlich sicher in den Alten Orient, genauer nach Mesopotamien. Denn er begegnet bereits in den Legenden Sargons von Akkade auf sumerischen Tontafeln, die zeitlich aus der Wende vom 3. zum 2. Jt. stammen. Jerrold S. Cooper und Wolfgang Heimpel haben die Texte 1983 ediert. Dass hier die bisher älteste bekannte Version vom "Glückskind mit dem Todesbrief" vorliegt, wurde unmittelbar nach ihrem Erscheinen 1984 von Veronika Afanas'eva entdeckt und eingehend untersucht, danach auch von Bendt Alster und H.L.J. Vanstiphout beschrieben.[17]

Der Inhalt, soweit er sich erkennen lässt, ist etwa folgender und zeigt eine eindrückliche Koinzidenz mit der genannten Erzählsequenz: "Sargon, der Mundschenk des Königs Urzababa von Kisch, hatte einen Traum, der darauf hinwies, dass Urzababa umkommen und er selbst dessen Stelle einnehmen werde. Als er seinem Herrn davon erzählte, versuchte dieser zunächst, den gefährlich gewordenen Diener durch einen Schmied zu beseitigen. Als das

---

[14] Cf. Anm. 7.

[15] Cf. V. Afanas'eva, Sargon-Epos, 240f. In der deutschen Märchentradition wäre besonders auf das Grimmsche Märchen vom Teufel mit den drei goldenen Haaren (KHM 29) hinzuweisen. Cf. dazu jetzt die kommentierte Ausgabe von H.-J. Uther (ed.), Brüder Grimm Kinder: Nach der Großen Ausgabe von 1857, textkritisch revidiert, kommentiert und durch Register erschlossen, Text: vol. I, 151ff, Kommentar u. Lit.: vol. IV, 64-67.

[16] Zu Inhalt, Umfang und hypothetischen Charakter eines der homerischen Dichtung vorausliegenden Lykierepos aus dem 8. bzw. frühen 7. Jh. cf. P. Frei, Bellerophontessage, 40-42.

[17] J.S. Cooper/W. Heimpel, Sargon Legends; V. Afanas'eva, Sargon-Epos; B. Alster, Note on the Uriah Letter; H.L.J Vanstiphout, Some remarks on cuneiform écritures. Als Entdeckerin darf V. Afanas'eva gelten, die ihre erst 1987 veröffentlichte Studie bereits 1984 auf dem Assyriologenkongress (R.A.I.) in Leningrad vortrug.

nicht gelang, schickte er ihn mit einer in einem Lehmumschlag gesteckten Tafel zu Lugalzagesi von Umma und forderte diesen auf, den Überbringer zu töten."[18] Irgendwie glückte es Sargon, den Inhalt des Briefes zu ändern – das ist nicht erhalten – und so entging er dem ihm zugedachten Schicksal und nahm am Ende Urzababas Stelle ein.[19]

Die Legenden von Sargon gehören zu den grossen mesopotamischen Mythen vom idealen Königtum und von idealer Herrschaft, die durch die Jahrhunderte recht weit verbreitet waren und als Bildungsstoff bis in die neubabylonische Zeit ihre Rolle gespielt haben. Bisher sind Texte in akkadischer, sumerischer und hethitischer Sprache bekannt. Die von Cooper und Heimpel veröffentlichten Tafeln sind akkadisch glossiert und wurden wahrscheinlich in der Schule verwendet. Man darf also mit einer relativ weiten Verbreitung und einem grossen Bekanntheitsgrad der Sargonerzählungen in der literarischen und schulischen Bildung und wohl auch in der mündlichen Erzählüberlieferung Mesopotamiens rechnen.[20] Vielleicht darf man sagen, dass die Erzählungen von Sargon in Mesopotamien eine vergleichbare Rolle spielten wie die Daviderzählungen in der israelitischen Tradition. In beiden Kulturbereichen wurden Idealvorstellungen von Königtum und idealer Herrschaft an den grossen Gründergestalten erzählerisch entfaltet. Es ist daher nicht unwahrscheinlich anzunehmen, dass der Erzähler der Urijageschichte und seine Hörer Elemente der Sargonlegenden kannten. Wenn der Erzähler aber bewusst die mesopotamische Erzählung vom idealen Herrscher anklingen lässt,[21] in der Sargon als "Glückskind" erscheint, dann fällt ins Auge, dass er vom gesamten Geschehenszusammenhang nur das Todesbriefmotiv übernommen hat und David zum Schreiber, nicht zum Träger des Briefes macht.

Wie Sargon ist auch Bellerophontes bei Homer ein Glückskind, wenngleich die Ereignisfolge etwas variiert.[22] Am Beginn steht nicht das Traumerlebnis künftiger Herrschaft wie bei Sargon, sondern das Potipharmotiv.[23] Die durch die Standfestigkeit des keuschen Jünglings gekränkte Antaia bezichtigt Bellerophontes der versuchten Verführung und fordert von ihrem Mann Protois seinen Tod. Der scheut sich und schickt den Helden mit einem Todesbrief zu

---

[18] Ich zitiere die treffende Zusammenfassung durch P. Frei, Bellerophontessage, 52.

[19] Sargon nennt sich später König von Akkade und Kisch.

[20] Zum Text der Sargonlegenden und zum Stand ihrer Erforschung cf. jetzt J. Goodnick-Westenholz, Legends of the Kings of Akkade; zu ihrer Bedeutung und Verbreitung cf. 1-3. Die uns interessierenden Texte hat Goodnick-Westenholz allerdings in ihre Sammlung nicht aufgenommen, weil sie bereits bei Cooper und Heimpel vorzüglich ediert sind.

[21] So auch P. Frei, Bellerophontessage, 60f.

[22] Zu allen Einzelheiten ihrer Erforschung kann auf die erwähnte Studie von P. Frei verwiesen werden.

[23] Beides findet sich in der biblischen Josephsgeschichte wieder, das "Potipharmotiv" indes auch schon im altägyptischen Brüdermärchen.

Iobates, dem König von Lykien. Der Brief bringt ihm zunächst drei gefährliche Prüfungen ein, die ihn töten müssten. Da der Held aber von den Unsterblichen sicher geleitet wird, besteht er die Prüfungen und bekommt am Ende die Königstochter des Iobates zur Frau und das halbe Königreich hinzu.

Betrachtet man das Motiv vom Todesbrief nicht nur als isoliertes Wandermotiv, sondern als Teil eines relativ stabilen Erzählgefüges, zeigt sich nur um so deutlicher, was der Urijageschichte fehlt. Die erzählerische Konvention ist hier aufgebrochen. Es werden nur einzelne Elemente übernommen und in durchaus untypischer Weise verwendet.

Denn Urija ist kein Glückskind, und der Todesbrief, der David als heimtückischen und allein um seine Macht besorgten König kennzeichnet, führt unerbittlich zum Äussersten, zum Tod. Keine Klugheit des Helden, keine Gottheit steht dem Überbringer des Briefes bei. Der hinterlistige König bleibt Sieger, zunächst jedenfalls. In den Parallelen ist der Träger des Briefes der eigentliche Held, der Rivale um die Königsmacht und künftige verdienstvolle Herrscher. Der gegenwärtig herrschende König und Briefschreiber bildet nur negativ die dunkle Folie einer vergehenden Herrschaft. Auf ihn als den Schädiger fällt in der für den Erzählzusammenhang typischen "Konträrironie" das Schicksal selbst zurück, das er mit seinem Todesbrief einem anderen zugedacht hat.

In der David-Urija-Geschichte wird nicht Urija als Bote des Briefes, sondern David als despotischer König besonders fokussiert. David, nicht Urija, ist der eigentliche Protagonist der Handlung. Zu seinen dunklen Machenschaften bilden Urijas Loyalität und Treue einen hellen Kontrast (vv. 6-14). Urija ist nicht der starke und aufstrebende Rivale um die Macht, sondern ein treuer Gefolgsmann des Königs.[24] In vergleichbaren Varianten ist die Bedrohung durch den Todesbrief ein erregendes Moment der Erzählspannung. Es macht neugierig auf die Art und Weise, wie der Held der Bedrohung entkommt, weil die Rezipienten wissen, dass am Ende nicht eintritt, was der Brief verlangt. Hier allerdings wird der Brief zum sich unerbittlich vollziehenden Todesurteil.

Die konkrete Adaption des Motivs in der Urijaepisode ist also sehr verschieden von den vorgegebenen Erzählmustern. Man könnte sie, wenn man sie mit J. Schick nicht gänzlich aus der Motivgeschichte ausklammern will, als gezielte Destruktion der als bekannt vorausgesetzten Erzählung vom "Glückskind mit dem Todesbrief" verstehen, mit einem einzigen Ziel, die

---

[24] In schlichter Parallelisierung der Erzählsequenz Urija als den eigentlichen Herrscher von Jerusalem und Rivalen Davids um die Königsmacht hochzuspekulieren, so N. Wyatt, King and his *Ka*, verkennt die Unterschiede, die 2 Sam 11 von den anderen Variationen des Stoffes trennt.

Untaten Davids noch schärfer hervortreten zu lassen. Denn unter den vielen Variationen des Stoffes steht dieser düstere Ausgang ganz allein da.[25]

3. DAVIDS EHEBRUCH MIT BATSCHEBA

Ob man die als Initialzündung des Geschehens eingesetzte Ehebruchsszene mit P. Frei als "Potipharmotiv" ansprechen darf,[26] scheint mir fraglich. Das "Potipharmotiv" sollte nicht zu weit gefasst und auf folgende Züge beschränkt werden: Eine verheiratete Frau sucht unter Ausnutzung ihrer Machtposition einen schönen und tugendhaften Mann zu sexuellen Kontakten zu bewegen und bezichtigt ihn, als dieser sich weigert, der versuchten Verführung.[27] Da die Eingangsszene von 2 Sam 11 nur dem ersten Element der Erzählsequenz ähnelt,[28] ist nicht sicher, der Erzähler auf das Potipharmotiv anspielen will und dieses dann wiederum variiert. Eher scheinen zwei andere Erzählmuster signifikant verwoben, die nicht notwendig zum Potipharmotiv gehören: Die "Beobachtung der schönen und verheirateten Frau beim Baden", verbunden mit dem Topos vom "Zugriff des Herrschers nach den Frauen seiner Untertanen".

In der spätbiblischen Susannalegende sind diese beiden Muster, wenn auch in spezifischer Rollenvertauschung, mit dem Potipharmotiv verbunden. Denn wie einst Joseph dem Begehren der Frau des Potiphar, so widersteht die schöne Susanna den beiden Gemeindeältesten (Dan 13,5ff).[29] In ähnlicher Weise lebt dieses Erzählelement in der orientalischen Überlieferung aus "Tausend und einer Nacht" fort. Nie kommt der begehrende Herrscher wirk-

---

25 Cf. etwa P. Frei, Bellerophontessage, 60: "Uria ... ist weltweit der einzige, den die ganze Schwere der Bedrohung trifft." Die weitere Überlieferungsgeschichte des Plots, wie sie J. Schick dargestellt hat, zeigt sich von dieser radikalen biblischen Dekonstruktion der Motive gänzlich unbeeindruckt.

26 In der Verknüpfung von (versuchtem) Ehebruch (Potipharmotivs) mit einer speziellen Verwendung des Todesbriefmotivs, das ohne Änderung des Brieftextes unterwegs auskommt, sieht P. Frei die signifkanten Gemeinsamkeiten von Urijageschichte und Bellerophontessage, die sie – gewissermassen als eisenzeitliche Variationen – von der Sargonlegende unterscheiden.

27 Cf. Beschreibung und Belege dieses Erzählmotivs bei S. Thompson, Folk-Literature, unter K 2111. Unter den berühmten antiken Belegen finden sich neben Gen 39 noch eine altägyptische Variation im sog. Brüdermärchen (AaTh 870 C*) und eine altgriechische in der Sage von Hippolytos und Phaidra. Zu den ägyptischen Varianten cf. Emma Brunner-Traut, Papyrus d'Orbiney; dies., Altägyptische Märchen; Susan Hollis, Potiphar's Wife Motif; und für den Bereich der jüdischen und islamischen Folklore S. Goldmann, The Wiles of Women.

28 Es verdient Beachtung, dass 2 Sam 11,4 keinerlei Aufforderung zum Beischlaf enthält.

29 Es ist nicht undenkbar, dass in diesen Zügen der Susannalegende Gen 39 und 2 Sam 11 zusammengeflossen sind. Zur "Beobachtung der schönen Frau beim Baden" cf. noch Jub 33,2; TestXII Rub 3,11. (Ruben beobachtet die Nebenfrau seines Vaters, begehrt sie und schläft unerkannt mit ihr – wie einst Lea mit Jakob – bevor sie ihn am Morgen entdeckt.)

lich ans Ziel seines Verlangens, nie kommt es tatsächlich zum Ehebruch, so wie dies in der Batschebaszene geschieht.[30] So scheint es auch bei der Eröffnungsszene, dass der Erzähler wieder auf geprägte Erzählmuster zurückgreift, diese ihres traditionellen "happy end" entkleidet und dadurch David als den Urheber solchen Tuns hervorhebt.

4. DIE VERFÜGUNGSGEWALT DES ALTORIENTALISCHEN HERRSCHERS ÜBER DIE FRAUEN SEINER UNTERTANEN

4.1 Das Konzept der "orientalischen Despotie"

Der Zugriff Davids nach der schönen Ehefrau seines Untertanen Urija wird in exegetischen wie altorientalistischen Beiträgen mit dem Hinweis kommentiert, dies sei mehr oder weniger gängige altorientalische Praxis. Durch Ehebruch und Mord habe David die Konturen eines "orientalischen Despoten" angenommen, der ungezügelt über das Leben seiner Untertanen verfügt und verfügen kann: "So pflegen im Morgenland die Herrscher zu tun", urteilte einst Hugo Gressmann.[31] Und nach Ernst Würthwein wird David hier "als 'orientalischer Despot' gezeichnet, sinnlich, zügellos und skrupellos, wo es um die Durchsetzung seiner Wünsche geht."[32] Jürgen Kegler, der sehr extensiv vom Konzept der "orientalischen Despotie" Gebrauch macht, spricht sogar von einem "Verfügungsrecht".[33]

Dass David in 2 Sam 11 mit diesen Eigenschaften charakterisiert werden soll, kann nicht bestritten werden. Falls er aber als ein typisch orientalischer Herrscher gezeigt werden soll, würde sich David in eine mehr oder weniger lange Reihe von Vorgängern und Nachfolgern einreihen und hier letztlich nichts anderes tun als andere auch. In vielen Studien wird noch immer mit der These einer willkürlichen und unbeschränkten Verfügungsgewalt orientalischer Herrscher über die Frauen ihrer Untertanen argumentiert, wobei vor allem die David-Batschebageschichte die Hauptlast des Nachweises zu tragen hat, der dann mehr oder weniger aufschlussreiche altorientalische Belege beigeordnet werden. Dieses Basiskonzept "orientalische Despotie" wiederum suggeriert solches Verhalten als (orientalische) Normalität. Dabei

---

30 Cf. "Der König und die tugendhafte Frau" (404. Nacht); "Der König und die Frau des Kämmerlings" (24. Nacht); "Der König und die Frau seines Wesirs (578. Nacht"). Die kluge Frau des Wesirs widersteht nicht nur, sondern bringt den König zur Einsicht, indem Sie ihm anstelle einer Liasion Unterricht im Eherecht erteilt. Cf. Text und Kommentar bei E. Littmann, Die Erzählungen. Eine frühere Form dieses Motivs vermutet E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, Nr. 29 mit 350f, in der demotischen Chronik.

31 Ders., Die älteste Geschichtsschreibung, 155.

32 Ders., Thronfolge Davids, 23. Sein Urteil ist häufig wiederholt worden.

33 J. Kegler, Politisches Geschehen, 162ff.

fällt allerdings schon sprachlich auf, dass stets von "orientalischer" und nie von "altorientalischer Despotie" gesprochen wird, was anzeigt, dass dieses Interpretationsmuster anderen Quellen entstammt.
Das Konzept "orientalische Despotie" entstand in der politischen Theorie und Ökonomie der frühen Neuzeit, und zwar als *Differenzbegriff* zu europäischen Staats- und Wirtschaftsformen.[34] Die Eigenart orientalischer und asiatischer Gesellschaften erschien am augenfälligsten in der despotischen Macht ihrer Herrscher, wobei hier abendländische Voreingenommenheiten gegenüber dem islamischen Orient wie reale Erfahrungen mit den Machtbefugnissen besonders der osmanischen Herrscher zusammenwirkten.[35] Dies galt im verstärkten Masse auch ausserhalb des politsch-ökonomischen Diskurses. Der Orientalist Bernhard Lewis kommt bei seinem Rundgang durch die Zeugnisse europäischer Wahrnehmung des Osmanenreichs im 17-19. Jh. zu dem Urteil:

> "Bei den Fehlern und Lastern, die dem Türken zugeschrieben wurden, standen zwei Themen im Vordergrund: Willkür der Machtausübung und hemmungslose sexuelle Lust. Diese Themen waren dermaßen verbreitet und die Begriffe, in denen sie in der Literatur wie in den bildenden Künsten artikuliert werden, dermaßen kraß, daß man sich genötigt sieht, die Erklärung hierfür in der europäischen, nicht in der türkischen Psyche zu suchen."[36]

In der Vorstellung von der willkürlichen Verfügungsgewalt orientalischer Herrscher über die Frauen ihrer Untertanen sind die beiden zentralen abendländischen Vorurteile gegenüber orientalischen Herrschaftsformen verschmolzen. Und sie haben ihre Wirkung auch in der Bibelwissenschaft nicht verfehlt. Neben Davids Ehebruch und Mord stehen noch die Überlieferungen von der "Preisgabe der Ahnmutter" in den Harem eines altorientalischen Herrschers in der Genesis zu Diskussion. Nach Gen 12,10-20 zieht Abraham mit Sara als Schutzbürger nach Ägypten. Da er befürchtet, als Ehemann Saras umgebracht zu werden, wenn der Pharao die schöne Sara sieht und zur Frau begehrt, gibt Abraham sie als seine Schwester aus. Als solche wird Sara zeitweise die Frau des Pharao.

> August Dillmann (1892) sah dergleichen Fälle durch moderne europäische Berichte über Orientreisen beglaubigt: "Ähnliches berichten neuere Reisende von den orient. Königen, welche ganz willkürlich Schöne ihres Landes ihrem Harem einverleiben."[37] Daran muss

---

[34] Zum Begriff wie zu seiner Kritik cf. K.A. Wittfogel, Orientalische Despotie, 23ff.

[35] Schon Machiavelli konturierte die auf Konsens und Verständigung aufgebaute Monarchie Frankreichs gegenüber der autokratischen Willkür des türkischen Sultans, der Gewalt über Leben und Tod seiner Untertanen habe. Vgl. die Bemerkungen bei B. Lewis, Die Osmanen-Obsession, 140f.

[36] B. Lewis, Die Osmanen-Obsession, 141.

[37] Ders., Die Genesis, 227.

auch Hermann Gunkel (1910) gedacht haben, wenn er angesichts von Abrahams Notlüge in Ägypten "an das Auftreten moderner Reisender in barbarischen Ländern" erinnert. Beide müssen gelegentlich zu Notlügen greifen. Zwar betont Gunkel, dass die Sage in Gen 12 "nur blasse Vorstellungen von Ägypten" hat und über konkrete Verhältnisse in diesem Land gar nicht Bescheid weiss (171). Dennoch ist er überzeugt, dass das Handeln des Pharao als sehr naturwahr geschildert wird: "so handeln orientalische Könige; die schönen Frauen ihres Landes, deren sie habhaft werden können, kommen in ihren Harem" (170). Hugo Gressmann (1921) weiss dann auch, warum das so ist: "... das Morgenland ist lüsterner als das Abendland."[38]
Dass nach der biblischen Erzählung der Pharao bzw. Abimelech (Gen 20) die schöne Sara weder ‚willkürlich einverleibt' noch ‚ihrer habhaft wird', sondern als bislang unverheiratete Schwester Abrahams wohl nach den gängigen Regeln zur Frau nimmt und sich durchgängig als Ehrenmann erweist, kommt so gar nicht in den Blick (s.u.).

Wie aussagekräftig ist das Konzept "orientalische Despotie" im Hinblick auf das Problem der "Verfügungsgewalt des Königs über die Ehefrauen seiner Untertanen" in altorientalischen Quellen? Bei der Frage nach dem Umgang des Königs mit Frauen ist zunächst methodisch sorgfältig zu unterscheiden, ob es sich um verheiratete Untertanenfrauen oder um unverheiratete Mädchen, um die Frauen (oder Töchter) von königlichen Rivalen oder um im Krieg erbeutete und versklavte Frauen anderer Völker handelt.[39] Ich beschränke mich auf den Umgang der Herrscher mit Ehefrauen der Untertanen bedenke zunächst die Rolle des Königs gemäss der altorientalischen Königstradition und sichte sodann die altorientalischen und endlich die alttestamentlichen Zeugnisse, die bisher im Hinblick auf 2 Sam 11 diskutiert wurden.
Zweifel daran, dass Davids Vergehen mehr oder weniger allgemein üblich war, müssten sich eigentlich schon dadurch einstellen, dass in der prophetischen Deutung der Ereignisse durch Natan (2 Sam 12,7ff) Davids Verhalten als ein todwürdiges Verbrechen interpretiert wird, als ein schwerer Verstoss gegen ein Gerechtigkeitsideal, das von Gott auch gegenüber dem König zur Geltung gebracht und durchgesetzt wird. P. Frei weist zu Recht darauf hin, dass für die Urijaerzählung selbst das Problem der Verfügungsgewalt über die Untertanenfrauen keinerlei Relevanz besitzt. Denn die Geschichte "lebt davon, dass David nicht ein Recht ausgeübt, sondern einen Fehltritt begangen hat und diesen nun so gut wie möglich verdecken muss."[40] Die Urija-

---

[38] Ders., Geschichtsschreibung, 155 (zu 2 Sam 11). Zur Bestätigung der These wird angeführt: "In der germanischen Sage sind diese Motive sehr selten". Für die Zeugnisse der abendländischen Rechts- und Sozialgeschichte trifft dies freilich nicht zu. Vgl. etwa H. Münkler, Herrschaftsregel, 104-129.

[39] Bei dieser Unterscheidung sind innerhalb der Davidgeschichte die Fälle Michals, Batschebas und Abischags sowie die Inbesitznahme der Haremsfrauen durch Abschalom in 2 Sam 16 jeweils unterschiedlich zu bewerten.

[40] P. Frei, Bellerophontessage, 56.

geschichte wird nur verständlich, wenn Davids Ehebruch als schweres Unrecht verstanden wird, das auch ein König nicht begehen darf.
Darüber hinaus wären die sozialen Folgen einer solchen Verfügungsgewalt zu reflektieren und e.g. die soziale Rolle des Ehebruchs in der altorientalischen Gesellschaft zu bedenken. Einerseits sind – was oft betont wird – im Ehebruch die Verfügungsrechte eines anderen Mannes tangiert, andererseits heisst Ehebruch (Zer-) Störung der Familie/Sippe als der tragenden Lebens- und Wirtschaftsgemeinschaft in traditionellen Gesellschaften und damit eine Gefährdung des sozialen Lebens, deren Schwere kaum überschätzt werden kann.[41]

4.2 Der König als Fürsorger – Despotismus und altorientalische Königstradition

In der stark ausgebauten Königstradition sowohl in Ägypten wie in Mesopotamien und Syrien-Palästina wird dem König die Rolle des Schutz- und Rechtsgaranten, des Versorgers und Wohltäters seiner Untertanen zugewiesen. Dieses Selbstverständnis königlicher Macht wurde auf vielfältige Weise propagandistisch verbreitet, war also im Gedächtnis der Regierten als Massstab gelungener Königsherrschaft durchaus präsent. Ein Herrscher, der seine Herrschaft auf diese Weise idealisiert und propagiert, bindet sich in der Art seiner konkreten Machtausübung – mindestens innenpolitisch, gegenüber seinen Untertanen – an feste rechtliche Schranken.[42] Ziel der Königsherrschaft ist die Versorgung des Landes und die Erhaltung der Ordnung, die innergesellschaftlich als solidarische Gerechtigkeit erfahren wird. Daher hat der König eine besondere Schutzfunktion für die innerhalb der bestehenden Ordnung besonders benachteiligten Personen. Der königliche Schutz der Schwachen vor den Übergriffen der Starken und Mächtigen "gilt als Akt der Rechtsprechung und Rechtschaffung *kat'exochen*."[43]

---

41 In traditionellen, bäuerlichen Gesellschaften hat der Ehebruch neben seiner privatrechtlichen Bedeutung als Eigentumsdelikt auch eine öffentlich-rechtliche Bedeutung. Die Ehe ist "eine Sache der ganzen Sippe bzw. des Stammes, an der die Fruchtbarkeit der Gruppe hängt, und zwar auch die Fruchtbarkeit der Felder (unio magica). Ehebruch bedroht die Sippe bzw. den Stamm mit Unheil. Die in Ehebruch verwickelten Personen sind zu beseitigen (Tötung: Semiten; Ausweisung: Germanen)"; C.H. Ratschow, Art. Ehe, RGG[3] II, 335. Dazu E. Würthwein, Thronfolge Davids, 23: "Ein in einen Ehebruch verwickelter König muß nach dieser Anschauung als eine Gefahr für das Volk und für das Staatswesen gelten."

42 Die innenpolitischen Implikationen dieser Vorstellungen vom König als Garanten der Gerechtigkeit hat J. Assmann in mehreren Arbeiten für das alte Ägypten hervorgehoben. Cf. ders., Ma'at, 200-231; ders., Politische Theologie. Im zuletzt genannten Werk findet sich 39ff auch eine Auseinandersetzung mit dem Konzept der "orientalischen Despotie"; cf. ferner den materialreichen Überblicksartikel von R. Liwak, Der Herrscher als Wohltäter, 163-186.

43 Zit. J. Assmann, Ma'at, 228. In rechtspraktischer Hinsicht hat dies zu der Möglichkeit geführt, dass sich Bittsteller in bestimmten Rechtsfragen unmittelbar an den König als der

Wenn der ägyptische Pharao Ramses III. von sich sagt, dass er die Ma'at verwirklicht und damit des Land versorgt und die Schwachen geschützt habe,[44] dann legt er sich keine andere Rolle zu als der mesopotamische König Hammurapi, der im Prolog seines berühmten Rechtskodex seine von den Göttern bestimmte Herrschaft damit begründet, "Gerechtigkeit im Lande sichtbar zu machen, den Bösen und Schlimmen zu vernichten, den Schwachen vom Starken nicht schädigen zu lassen ... um für das Wohlergehen der Menschen Sorge zu tragen".[45]
Kaum anders formuliert Psalm 72,4 die Aufgabe des Königs als Rechtwahrung und Schutz der Schwachen: "Er wird den Elenden des Volkes Recht schaffen, er wird die Armen retten und den Bedrücker niedertreten."[46]
Die Königsherrschaft ist im Alten Orient religiös begründet, der König ist von Göttern beauftragt, die Ordnung der Welt zu erhalten, oder wenn sie Schaden genommen hat, wiederherzustellen, so dass die Götter als die eigentlichen Garanten gelingender Gerechtigkeit hinter dem Herrschaftsauftrag des Königs stehen. Wer diesem Auftrag nicht entspricht, ist nicht mehr in der Lage, König zu sein, hat kein Anrecht mehr auf den Thron und wird weder von seinen Untertanen noch von den Göttern getragen. Wer sein Volk unterdrückt wie Gilgamesch, der sagenhafte König von Uruk, ruft die Götter gegen sich auf den Plan.[47] "Um die Gerechtigkeit im Lande wieder sichtbar zu machen", habe Enlil den Babylonier Hammurapi zum König berufen und eingesetzt, heisst es im schon erwähnten Prolog des Kodex Hammurapi. Mit der Herrschaft des neuen Königs wird die Gerechtigkeit, die vorher offenbar im Argen gelegen hat, wiederhergestellt. In Ägypten entsteht eine ganze Literaturgattung, in der eine Welt ohne die vom König durchgesetzte gerechte Ordnung als hereinbrechendes Chaos beklagt wird, "in der alle Bande der Mitmenschlichkeit, Solidarität, Verständigung zerris-

---

höchsten Autorität in Sachen Gerechtigkeit wenden konnten. Vgl. innerhalb der Hofgeschichte Davids 2 Sam 14; 15,1ff; 16,1-4; 19,24-30, ferner 2 Kön 8,1-6. Aus Assyrien hat J.N. Postgate, Justice, sechs originale Appellationsgesuche an den König veröffentlicht. Cf. ferner K.W. Whitelam, The Just King, und besonders Z. Ben Barak, The Appeal to the King.

[44] "Ich habe das ganze Land am Leben erhalten,
Fremde, Untertanen,
p't-Leute und ḥnmmt-Leute,
Männer und Frauen.
Ich errettete jedermann von seinem Vergehen (bt3),
ich gab ihm Luft;
ich errettete ihn vor dem Starken, der ihn unterdrückte ...".
Cf. pHarris I 78. 13-79.1, cit. nach J. Assmann, Ma'at, 231.

[45] TUAT, I/1, 40f.

[46] Dass *aussen*politisch gleichzeitig ein aggressiver Weltherrschaftsanspruch formuliert wird, ändert an dieser *innen*politischen Fürsorgepflicht des Königs nichts.

[47] Cf. am Beginn des 12-Tafel-Epos, I, 24-35 in der Zählung W. von Sodens, Das Gilgamesch Epos.

sen sind, in der Mord und Totschlag herrschen und in der alle Quellen des Lebens und der Fruchtbarkeit versiegt sind, weil sich die Götter ... abgewandt haben."[48] Andererseits beschreiben die Thronbesteigungshymnen des Neuen Reiches eine versöhnte, weil durch den König wieder in ihre Ordnung gebrachte Welt:

> "Die geflohen waren, sind heimgekehrt in ihre Städte,
> die sich versteckt hatten, sind herausgekommen,
> die hungerten, sind satt und froh,
> die dürsteten, sind trunken;
> die nackt waren, sind in feines Leinen gekleidet,
> die schmutzig waren, freuen sich;
> die Streitenden in diesem Land, sind zu Friedfertigen geworden."[49]

Auch wenn solche Heilsschilderungen oft genug in dem, was durch den König überwunden werden soll, die realen Gefährdungen des ägyptischen Alltags zur Sprache bringen, auch wenn die Diskrepanz zwischen ideologischem Anspruch und historischer Wirklichkeit nicht übersehen werden soll, ist doch interessant, dass die Grösse der Macht eines Herrschers in der Aufrechterhaltung solidarischer Ordnung und gesellschaftlicher Stabilität gesehen wird. Königliche Macht ist nach altorientalischem Selbstverständnis ordnungschaffende, Leben gewährende, Unterdrückung mildernde und mit dem Recht im Einklang stehende Machtentfaltung. Es ist gerade das Gegenbild zu herrscherlicher Willkür, zum Vorrecht auf freie Verfügungsgewalt gegenüber den Untertanen oder zu Sonderrechten im Staat.
Solche Idealvorstellungen geben auch die Kriterien an die Hand, seitens der Regierten die konkrete Amtsführung eines Herrschers kritisch zu überprüfen. Dies geschieht etwa im sog. babylonischen Fürstenspiegel, in dem 17 mögliche Fälle rechtswidrigen Handelns des Königs an den Bewohnern der Städte Sippar, Nippur und Babylon aufgezählt werden.[50] Der Text macht die Folgen ungerechter Herrschaft deutlich. Das Land und seine Bewohner werden ins Chaos stürzen, die Untertanen geraten in Aufruhr, das Land wird verwüstet, die Tage des Königs auf seinem Thron werden gezählt sein, weil sich nun die Götter gegen ihn wenden:

---

48 J. Assmann, Ma'at, 217. Cf. e.g. die Prophezeiungen des Nefertie, die Klage des Oasenmannes, die Klage des Ipuwer, den Dialog des Lebensmüden.

49 Aus dem Thronbesteigungslied Ramses IV. zit. nach J. Assmann, Ägyptische Hymnen, 241.

50 Cf. TUAT, III/1, 170-173. Der Text ist seit 1873 bekannt. Er gehört wohl eher zur literarischen Überlieferung und zum schulischen Bildungsgut denn als Pamphlet in eine konkrete geschichtliche Auseinandersetzung. Er ist vermutlich zwischen 1200 und 800 v.Chr. abgefasst, enthält aber auch weiter zurückreichende Traditionen. Cf. E. Reiner, Fürstenspiegel.

"1) Wenn der König auf das Recht nicht achtet, werden seine Menschen in Verwirrung geraten; das Land wird verwüstet werden.
2) Wenn er das Recht in seinem Lande nicht achtet, wird Ea, der König der Schicksale,
3) sein Geschick verkehren und ihn mit Mißgeschick verfolgen."[51]

Für den Fall, dass der König Unrecht tut,[52] so schliesst der Text, werden "die grossen Götter ... ergrimmen und sich von ihrem Tempel fernhalten, nicht in ihre Heiligtümer hineingehen".[53] So kehrt sich das Unrecht der Könige bzw. Mächtigen gegen sie selbst.
Die Vorstellung der Gerechtigkeit als einem durch den König zu gestaltenden Zustand der Welt findet sich vielfach auch in den Texten aus Ugarit.[54] Im Epos vom tragischen Geschick des Königs Kirta wird der König krank, und sein Sohn fordert ihn auf, von seinem Amt zurückzutreten, weil er die Rolle eines Königs nicht mehr auszufüllen vermag:

"Wenn die Räuber rauben, redest du nur,
oder die Plünderer, hältst du still,
läßt du tatenlos deine Hand sinken.
Du richtest nicht den Streitfall der Witwe,
du entscheidest nicht den Rechtsfall des Verzagten!
Du vertreibst nicht den Unterdrücker der Armen,
...
Vor deinem Antlitz speisest du nicht den Waisen,
noch hinter deinem Rücken die Witwe.
Du bist gefesselt ans Krankenbett,
siechst dahin auf dem Siechenbett.
Steig herab vom Königtum, ich will Herrscher sein,
von deiner Herrschaft, ich selbst will regieren!"[55]

Auch diese Liste der angemahnten Versäumnisse liest sich wie ein Fürstenspiegel, der aus den Einzelelementen der königsideologischen Überhöhungen die Beurteilungskriterien konkreter Königsherrschaft gewinnt.
Es ist deutlich, dass sich das Konzept der "orientalischen Despotie" vor dem Hintergrund dieser breit gefächerten Zeugnisse über Rolle und Selbstverständnis altorientalischer Herrscher als (abendländische) Projektion erweist. Die Normen, die in der Urijageschichte ausgebildet werden, fügen sich mühelos in eine altorientalische Königstradition ein, in der Willkür-

---

[51] TUAT III/1, 173.

[52] An konkreten Fehlleistungen des Königs werden hauptsächlich juristische genannt, vor allem Korruption: das Recht des Landes nicht achten (2); sich dem Rat der Notablen und Sachkundigen verschliessen und auf Schurken hören (4-6), einen Bewohner von Sippar benachteiligen, dafür aber einem Fremden Recht verschaffen, rechtsuchende Untertanen drangsalieren (11), sich bestechen lassen, ungerechte Frondienste auferlegen usw.

[53] TUAT III/1, 173.

[54] Vgl. zuletzt J. Aboud, Die Rolle des Königs.

[55] KTU 1.16 VI 43-54a nach TUAT III/6, 1252.

herrschaft, Bedrückung der Schwachen, Ehebruch und Mord nur als eklatanter Rechtsbruch und schwerster Missbrauch des Königsamtes verstehbar sind. Aufgabe Davids als König wäre es gewesen, zu verhindern, was er tut. Diesem scharfen Gegensatz entspricht in der biblischen Erzählung dann auch die Bewertung Natans, denn seine Beispielgeschichte, in der ein reicher Mann einem armen das einzige, liebevoll aufgezogene Lamm stiehlt, vergleicht den König mit dem im Alten Orient stärksten Bild verfehlter Herrschaft: mit einem, der aus Habgier[56] die Armen ausraubt und die Schwachen unterdrückt.

4.3 Königliche Verfügungsgewalt über Untertanenfrauen – die altorientalischen Belege

Vom Umgang des Königs mit den Frauen seiner Untertanen ist im Kontext der Königsideologie selten die Rede. Immerhin gehört zu den Schilderungen gelungener Herrschaft und heilvoller Lebensmöglichkeiten durch die ramessidischen Pharaonen auch, dass sich Frauen furchtlos und frei vor Belästigungen bewegen können:

> "Man geht ungehindert hinaus auf den Wegen,
> denn keinerlei Furcht ist in den Herzen der Menschen."[57]

> "Eine Frau geht umher nach ihrem Belieben,
> ihre Kleider auf ihrem Kopf, ungehinderten Schritts wohin sie will."[58]

Und Ramses III. sieht die durch ihn hergestellte Gerechtigkeit auch darin:

> "ich ließ die Ägypterin gehen, indem ihr Ausschreiten weit gemacht war,
> wohin sie wollte, ohne daß andere sie belästigten auf dem Wege."[59]

Andererseits wird in den Schilderungen oder Klagen über chaotische Verhältnisse oder schlechte Herrschaft nirgends davon gesprochen, dass sich Herrscher Untertanenfrauen in den eigenen Harem holen. Das muss freilich nicht heissen, dass dergleichen nie vorgekommen ist. Aber im Zusammenhang des Gelingens oder Versagens der Königsherrschaft sind derartige Fälle kein Gegenstand der Reflexion. Und es gibt, wie sich noch zeigen wird, auch sonst unter den altorientalischen Quellen keine überzeugenden Vergleichstexte zu dem, was in 2 Sam 11 von David erzählt wird. Ange-

---

[56] Zur Habgier als dem schlimmsten aller Übel cf. J. Assmann, Ma'at, 227f.

[57] Die "Israelstele" des Merenptah, cit. J. Assmann, Ma'at, 229.

[58] Ramessidische Inschrift von Medinet Habu, Ma'at, 229.

[59] pHarris I 78.8-9; J. Assmann, Ma'at, 229, Anm. 74.

sichts der Vielzahl der Quellen kann dies nur bedingt mit der Unvollständigkeit der altorientalischen Hinterlassenschaften begründet werden.
In der umfangreichen altorientalischen Rechtsüberlieferung sind entsprechende Hinweise nicht zu finden, wohl auch nicht zu erwarten, denn die Belange des Königshauses, nicht nur des Herrschers, sondern auch der Prinzen oder anderer hoher Würdenträger, sind kein Thema überlieferter Rechtssätze.
Bisher sind folgende altorientalischen Zeugnisse zur Stützung der These von der Verfügungsgewalt der Könige über die Frauen ihrer Untertanen genannt worden.

a) Hugo Gressmann wies auf eine altägyptische *Zauberformel in den Inschriften der Pyramide des ägyptischen Königs Unas* aus der 5. Dynastie (ca 2380/2350 v.Chr.) hin, in der es heisst:

> "Da nimmt er die Frauen ihren Gatten weg, wohin er will, wenn sein Herz die Lust ergreift."[60]

Der Spruch ist Teil der ältesten Pyramideninschriften, die ins 3. Jahrtausend gehören. Dergleichen an den Pyramiden angebrachte Sprüche haben ihre Funktion mit Sicherheit im königlichen Totenkult, wenn diese im einzelnen auch durchaus kontrovers diskutiert wird.[61] Wahrscheinlich sollten solche Sätze den verstorbenen König mit der Kraft begaben, die er bei seinem Aufstieg unter die Götter nötig hat. Der im Tod vergöttlichte Herrscher versucht gewaltsam im Jenseits die Allmacht von den Göttern zu übernehmen, wozu unter anderem auch die Wiedergewinnung und Masslosigkeit der sexuellen Potenz gehört. Dafür steht das Motiv von der ungezügelten sexuellen Begierde, die selbst vor den Ehefrauen der Untertanen nicht Halt macht. Als extremes Bild königlich-göttlicher Potenz und Willkür ist das Thema demnach in Ägypten nicht unbekannt. Eine andere, vergleichbare Weise solcher Gewinnung absoluter Macht im Jenseits wird durch den sogenannten Kannibalenhymnus der Unas-Pyramide verdeutlicht,[62] in dem die Machtergreifung des toten Königs im Himmel als Sonnengott in der Form

---

60 H. Gressmann, Geschichtsschreibung, 155, der nach E. Meyer, Geschichte des Altertums, 152 zitiert.

61 Probleme und Lösungsvorschläge der Gattung Pyramidentexte sind referiert bei E. Hornung, Einführung in die Ägyptologie, 68f; cf. ferner H. Altenmüller, Pyramidentexte, 14-23 (Lit.); ferner A. Piankoff, Pyramid of Unas, und W. Barta, Pyramidentexte. Herrn Kollegen Erik Hornung, Basel, danke ich für ein manche Einzelheiten klärendes Gespräch.

62 Pyramidenspruch Nr. 273f.

einer kannibalischen Mahlzeit geschildert wird, bei der er mit Hilfe von Göttern Götter verzehrt.[63]
Dieser Zusammenhang macht deutlich, dass die zitierte Formel der Unaspyramide, die übrigens unter den Pyramideninschriften einzigartig ist und auch im späteren Totenkult der Könige nirgends wiederholt wird, als äusserste Möglichkeit der Potenzsteigerung im Jenseits aufgefasst wurde. Die Darstellungsebene ist eine mythische und betrifft die jenseitige Welt. Als Beschreibung politisch realer Verfügungsrechte oder üblicher Herrschaftspraktiken ägyptischer Herrscher kann der Spruch daher kaum angesehen werden. Dass er sich im eklatanten Widerspruch zu dem oben skizzierten ägyptischen Königsdogma bewegt, ist deutlich.[64]

b) Das *altägyptische Brüdermärchen*[65] erzählt in einer spannungsreichen Handlung den Mythos vom sterbenden und wiederauferstehenden, sich immer wieder neu inkarnierenden Gott der Fruchtbarkeit. Es schildert in einer Szene, wie das Meer eine Haarlocke der schönen Frau des Helden Bata nach Ägypten an den Platz der Wäscher des Pharao trägt. Der Duft der Locke gerät in die Kleider des Herrschers, der nach der Frau fahnden lässt, zu der der betörende Duft gehört. Als er von ihr erfährt, lässt er seine Soldaten und Wagenkämpfer ausziehen, um sie ihrem Mann wegzunehmen. Sie werden aber alle von Bata besiegt. Erst einer Frau gelingt es, Batas Gemahlin nach Ägypten zu locken, wo sie zur grossen Haremsdame aufsteigt und – wie weiland Delila den Philistern – dem Pharao das Geheimnis der Kraft ihres Mannes verrät. Bata muss sterben, um dann durch die Treue seines älteren Bruders Anubis wieder zum Leben zu gelangen und nach manch anderen Gefahren und Wandlungen am Ende an seiner verräterischen Frau Gericht zu üben und König von Ägypten zu werden.
Auch diese Erzählung ist in mythischen Gefilden angesiedelt. Die Handelnden sind keine irdischen Figuren. Bata ist ebenso wie sein Bruder Anubis ein Göttersohn und doch zugleich der sich ewig wandelnde und neu inkarnie-

---

63 Vgl. J. Spiegel, Auferstehungsritual, 439-58, sowie A. Piankoff, Pyramid of Unas, 44-46.

64 Es verdient Beachtung, dass Eduard Meyer, dem Hugo Gressmann den Hinweis auf den Unas-Spruch verdankt, in seinem Text ausdrücklich auf die Differenz von Zauberspruch und Königsdogma verweist. Der Spruch gälte dem toten, vergöttlichten Herrscher und soll ihm den Gebrauch seiner Sexualität wieder ermöglichen, während andererseits der irdische Pharao an feste Schranken und vorgeschriebene Satzungen seiner Machtausübung gebunden sei, deren genauer Befolgung er sich nicht entziehen konnte. Sonst wäre er kein Gottkönig mehr, die Götter würden ihn nicht anerkennen, die Menschen nicht gehorchen, Geschichte des Altertums, 153.

65 Erhalten auf dem Papyrus d'Orbiney aus dem Ende der 19. Dynastie (um 1200 v.Chr.). Eine folkloristisch kommentierte deutsche Übersetzung findet sich bei E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 64-76.314-17. Cf. ferner E. Blumenthal, Papyrus d'Orbiney; A. Link-Heydemann, Präfigurationen; S. Hollis, The Tale of Two Brothers.

rende Fruchtbarkeitsgott. Die Frau des Bata wird auf göttlichen Befehl durch den Schöpfergeist erschaffen. Zwar begegnet ein ungenannter Pharao mit seinen Weisen, Wäschern und Soldaten, und die Erzählung ist auch leidlich in der Geographie und im bäuerlichen Milieu Ägyptens verankert, aber sie transzendiert doch diese reale Ebene erheblich.
Durch den Duft der Locke in seinem Kleid entbrennt der Pharao in Begierde zu der schönen Frau und ist bereit, sie mit Gewalt oder List ihrem Gatten, der sie liebt, wegzunehmen. Hier besteht eine Parallele zu David, bei dem allerdings das Begehren nach der Schönen aus dem Anblick entspringt, nicht aus dem Duft. Andererseits ist die Frau des Bata nicht die Frau eines Untertanen, sondern eines mächtigen göttlichen Gegners, gegen den der Pharao militärisch nichts ausrichten kann. Und als sein Plan mit List gelingt, wird aus der eroberten Schönen eine verräterische Frau, die ihrem neuen Gatten den alten ans Messer liefert.
Das Motiv, dass Herrscher Frauen begehren und ihre Macht einsetzen können, um sie ihren Gatten wegzunehmen, so lehren das Brüdermärchen wie der Unas-Spruch, ist unter Ägyptens Erzählern nicht unbekannt. Dennoch ist Vorsicht geboten, darin Reflexe historisch-realer Handlungsschemata ägyptischer Könige zu sehen. In beiden Beispielen handelt es sich um eine mythische Darstellungsebene. Der Mythos aber folgt seinen eigenen Gesetzen und gibt nicht uneingeschränkt die Möglichkeit, die Handlungsnormen derjenigen Gesellschaft, die ihn hervorgebracht hat, zu erfassen.[66] Ein Vergleich zwischen Brüdermärchen und Urijaerzählung wird die grundlegenden Unterschiede von mythischer und innerweltlich-realer Darstellung nicht ausser Acht lassen können.[67]

c) Auf einen realgeschichtlichen Fall, bei dem ein Herrscher sich der Ehefrau seines Stadthalters bemächtigt, machte 1937 R. Campbell Thompson[68] aufmerksam, indem er den schon länger bekannten *neuassyrischen Brief* ABL 473[69] einer neuen Interpretation unterzog. Der nicht datierbare Brief, dessen Adressat weggebrochen ist, handelt von den Trauerfeierlichkeiten zu

---

66 Cf. etwa H. Cancik, Mythos, 865: Der Mythos als "beglaubigte und beglaubigende Erzählung vom Anfang der Dinge, den Wesen der Vorzeit, und ihrem Verhältnis zu den Menschen ... erweist paradoxerweise seine begründende Kraft auch dadurch, daß er den Vorzeitwesen Verhaltensweisen zugesteht, die nach dem moralischen Standard der jeweiligen Kultur verpönt sind." Ein klassischer Fall ist die griechische Mythologie, in der die Götter und Göttinnen tun dürfen, was Griechinnen und Griechen verwehrt ist.

67 Das relativiert das Urteil von E. Brunner-Traut, Altägyptische Märchen, 315, die Brüdermärchen und Urijageschichte schlicht parallelisiert und beide nach dem Muster des "orientalischen Despoten" bewertet: "Daß der Pharao nach dem schönen Weib gelüstet, ist ebenso selbstverständlich, wie daß David Bathseba begehrt."

68 Ders., Semiramis.

69 ABL = R.F. Harper, Assyrian and Babylonian Letters.

Ehren eines gerade verstorbenen Königs in der Stadt Assur. Vor den Toren der Stadt hat sich der Stadtpräfekt, dessen Name nicht genannt wird, mit bewaffneten Truppen versammelt und hindert in kriegerischem Aufgebot den Trauerzug der Königstreuen daran, die Stadt zu verlassen. Der Präfekt verschafft sich Einlass in die Stadt und in den Königspalast, wo sich seine Ehefrau aufhält. Von ihr hält der Briefschreiber in Parenthese fest, dass sie der König (als Haremsdame?) in den Palast geholt habe.[70] Am Tag der Staatstrauer nun holt sie der Präfekt aus dem Palast, den er besetzt hat, und ernennt einen seiner Getreuen zum neuen Verantwortlichen für die Stadt, befördert seine Offiziere und verkündet öffentliche Feiern.

R. Campbell Thompson sah in dem Brief den Bericht eines königstreuen Schreibers über einen Staatsstreich in Assur beim Tod des offenbar an einem anderen Ort gestorbenen Monarchen. Er vermutet im Stadtpräfekten den späteren Sargon II., der 722 v.Chr an die Macht gekommen ist und sich bekanntlich in seinen Inschriften über sein Vorleben hartnäckig ausschweigt. Der Schreiber des Briefes, so Campbell Thompson, scheint jedoch den Grund für die Revolte darin zu sehen, dass der Stadtpräfekt sich seine Ehefrau zurückholt, die der König zuvor zu seiner Haremsdame gemacht hatte.

Diese Interpretation ist nicht unwahrscheinlich, wenngleich der Text vieles im Unklaren lässt.[71] Denn der Brief hält nur fest, dass die Frau des Präfekten vom verstorbenen König in den Palast geholt wurde, aber nicht zu welchem Zweck, und dass sie der Stadthalter dort wieder abholt. Schwierig bleibt zudem die Annahme, dass der vom König um seine Frau betrogene Stadtpräfekt nicht nur weiter am Leben, sondern auch noch Präfekt derjenigen Stadt geblieben sein muss, in deren Mauern sich der Königspalast mit seiner Frau befand.

Sollte die These Campbell Thompsons dennoch zutreffen – sie hat wenig Zustimmung erfahren – dann wäre damit ein einziger altorientalischer Beleg dafür gefunden, dass ein geschichtlicher Herrscher[72] sich der Ehefrau seines Stadtpräfekten bemächtigt und sie zur Haremsdame gemacht hat. Allerdings ist in der Perspektive des Briefes ein solches Verhalten gerade kein übliches

---

[70] Der Autor, op.cit., 38, muss freilich ŠAL ekalli – "Lady of the Palace" ergänzen.

[71] Der Brief ABL 487 ist zuletzt durch G.B. Lanfranchi, I Cimmeri, 43ff neu transkribiert, übersetzt und kritisch gegenüber Campbell Thompsons phantasievoller Interpretation behandelt worden.

[72] Dies ist unabhängig von der viel diskutierten und wohl zu verneinenden Frage, ob sich tatsächlich Sanherib hinter dem sakin verbirgt. Ein Problem dieser Zuschreibung, das Campbell Thompson selbst durchaus gesehen hat, liegt darin, dass der Brief das kaukasische Volk der Kimmerer erwähnt, die zu Zeit Sanheribs in assyrischen Quellen eigentlich noch nicht zu erwarten sind. Vgl. G. Lanchfranci, I Cimmeri.

königliches Verhalten,[73] sondern ein schweres Unrecht und deshalb der Grund für eine Revolte gegen den König, der sich solches zuschulden kommen liess.[74]

d) Dass ein König die Frau seines Generals heiratet, welcher danach zu Tode kommt, ist Thema auch in der *griechischen Legende von Ninos und Semiramis*. Diodor (hist II, 4) überliefert sie und will sie selbst in der "Persischen Geschichte" des Ktesias von Knidos gelesen haben, der um 400 v.Chr. als Arzt am achämenidischen Hof gelebt hat.[75] Manche Züge der Erzählung weisen in den Alten Orient.[76]

> Das assyrische Heer unter Führung des schon betagten König Ninos belagert die uneinnehmbare Felsenburg Baktra, in die sich Oxyartes, der König von Baktrien, mit seinen Getreuen zurückgezogen hat. Als die Belagerung sich hinzieht, bekommt Menones, assyrischer Stadthalter von Syrien und im Krieg nun die rechte Hand und der General des Ninos, Sehnsucht nach seiner schönen Frau Semiramis und läßt sie ins Zeltlager kommen. Semiramis kommt in Kleidern, die nicht erkennen lassen, ob sich ein Mann oder eine Frau in sie hüllt, und führt mit einem kühnen strategischen Plan, den sie selbst ins Werk setzt, die Eroberung Baktras herbei:
> "9. Auf diese Weise wurde die Stadt genommen, und der König bewunderte die Tapferkeit dieses Weibes und ehrte sie durch große Geschenke, dann aber wurde er durch die Schönheit ihrer Person gefesselt und versuchte zuerst, ihren Mann zu überreden, daß er sie ihm freiwillig abtrete, für welche Gunst er ihm seine eigene Tochter Sōsane zu geben verhieß.
> 10. Da aber der Mann das übel aufnahm, so drohte er, ihm die Augen auszustechen, wenn er nicht ohne weiteres seinem Befehle gehorche. Menones aber, teils aus Furcht vor der Drohung des Königs, teils aus Liebesverzweiflung, fiel in Wahnsinn und Raserei, knüpfte sich den Strick und erhenkte sich. Auf diese Weise war Semiramis zu königlicher Würde emporgestiegen."[77]

---

73 R. Campbell Thompson, Semiramis, 40, wiederum sieht es als "doubtless not uncommon" an, dass ein König die Frau seines Präfekten dem eigenen Harem einverleibt und gibt auf S. 42 den obligaten Hinweis auf 2 Sam 11.

74 In G. Pettinatos, Semiramis: Herrin über Assur und Babylon, Bericht der Thesen Campbell Thompsons ist von den Unsicherheiten dieser Interpretation nichts mehr zu spüren. Es wirkt bereits wieder romanhaft und ist durch die Quellen nicht gedeckt, wenn er davon spricht, dass der König seinem Präfekten "mit grossem Unrecht die Ehefrau entrissen" habe, um sie als "königliche Gattin" an seiner Seite zu haben, und wie am Ende der Präfekt seine Ehefrau endlich wieder in die Arme schliessen kann. Pettinatos Basisannahme ist auch hier die These, dass der assyrische König sich als orientalischer Despot gebärdet, "der ungezügelt über das Leben seiner Untertanen verfügt" (19). "Hält man sich den Despotismus orientalischer Herrscher vor Augen, so lässt sich an die Möglichkeit der erzählten Ereignisse gut glauben. Es liegt nahe, an die Geschichte von David und Bathseba zu erinnern" (18).

75 Cf. die Edition, Übersetzung und Kommentierung der Texte bei F.W. König, Die Persika des Ktesias.

76 Cf. zum ganzen Problemkomplex G. Pettinatos, Semiramis, der (309f) ältere Literatur nennt. Darüber hinaus wären die neueren Arbeiten von M. Weinfeld, Semiramis, und E. Bleibtreu, Semiramis, zu nennen. Für diese Hinweise und die Klärung mancher assyriologischer Fragen danke ich Frau Kollegin Julia Asher-Grave in Basel.

77 Zit. Diod 2,9-10 in der Übers. bei König, Die Persika des Ktesias, 139.

Hinter den mannigfachen Umformungen des Erzählstoffes verbergen sich Erinnerungen an die assyrische Königin Sammuramat, die Frau des Schamschi-Adad, die mächtige und erfolgreiche Königinmutter Adad-Niraris II. (810-782 v.Chr.). Ihre Herkunft ist nach dem Zeugnis klassischer und assyrischer Quellen Syrien, genauer das Gebiet der syrisch-palästinischen Küste. Nach Diodor stammt sie aus Aschkalon.[78] Ninos verkörpert dagegen keinen bestimmten König, sondern eher den Typus des assyrischen Herrschers schlechthin.

Die Beobachtung historischer Verbindungslinien zu altorientalischen Traditionen lässt allerdings nicht mehr erkennen, ob sich der Umgang des Ninos mit Menones altorientalischer Erzähltradition verdankt oder eher dem griechischen Blick auf orientalische Herrscher. In der beherzten Tat der Semiramis, die als Frau die verzagten Belagerer selbst zum Sieg führt, wird man bereits die Elemente des hellenistischen Romans erkennen, wie er jüdischerseits etwa auch die Darstellung Judits im Juditbuch kennzeichnet.[79]

Die Analogien zur David-Urija-Geschichte sind deutlich, beschränken sich aber auf den Zugriff des Herrschers auf die schöne Ehefrau eines seiner Generäle unter Ausnutzung seiner Machtposition. Im Unterschied zu Ninos nutzt David die Abwesenheit Urijas zu einem heimlichen sexuellen Kontakt mit dessen schöner Frau, die er als Badende bewundert, wobei er nicht an Ehe denkt. Er vermeidet auch später jede offene Auseinandersetzung mit seinem Rivalen, sondern schickt Urija arglistig in den Tod.

Auch Ninos ist ein von seinen Leidenschaften getriebener König. Er begehrt die schöne Semiramis, von der es heisst, dass ihr Ehemann sie liebt,[80] zur Ehefrau, ohne vorher mit ihr sexuell verkehrt zu haben. Offenbar geht es um eine Prestigeheirat, weil die Schöne auch durch ihre kriegerischen Qualitäten überzeugt. Und Ninos versucht offen mit Menones zunächst eine “einvernehmliche” Lösung herzustellen, ohne ihm freilich ein Wahl zu lassen. Als dieser darauf nicht eingeht, setzt er seine Machtposition durch An-

---

78 Bei Ktesias ist Semiramis die Tochter einer Göttin aus Aschkalon, welche die Syrer Dercato nennen. Cf. ausführlich G. Pettinatos, Semiramis, 45-57; hier auch die Auseinandersetzungen mit anderen Hypothesen. Zur Deutung des Namens der Semiramis (Sammuramat), der Epitheta der nordwestsemitischen Göttinnen Anat und Astarte (šamīm ramīm in Ugarit, KTU 1.108) reflektiert, cf. jetzt M. Weinfeld, Semiramis, 100.

79 Judit freilich gehört zu den Verteidigern und schlägt die Eroberer in die Flucht. Sie gebraucht – indem sie sich verführerisch kleidet – ganz andere Mittel als die als Mann verkleidete Semiramis. Aber Schönheit, sexuelle Anziehungskraft, Beherztheit, Entschlusskraft, strategische Fähigkeiten und Durchsetzungsvermögen inmitten verzagter Männerwelten verbinden beide Heldinnen.

80 Derselbe Zug begegnet im Brüdermärchen. Die Liebesbeziehung des Mannes (Bata, Menones) zu seiner Frau wird – um den Verlust zu steigern – deutlich ausgeführt, die der Frau zu ihrem Mann mit keinem Wort erwähnt.

drohung despotischer Massnahmen ein. Am Selbstmord seines "Rivalen" ist Ninos sicher nicht unschuldig, aber er führt ihn nicht – wie David den Tod Urjias – selbst herbei.[81]

e) In diesem Zusammenhang ist noch an eine Szene des altbabylonischen Gilgamesch-Epos zu erinnern, die auf der Pennsylvaniatafel erhalten ist. Hier ist die Rede davon, dass Gilgamesch, der König von Uruk, sich im Zusammenhang eines Festes das Recht nahm, mit einer eben verheirateten Frau noch vor ihrem Ehemann sexuellen Umgang zu pflegen. Der Zusammenhang lautet in der Übertragung W. von Sodens:[82]

> "Für Gilgameš, den König von Uruk-Markt, als Erstwerber,
> ist geöffnet das Netz der Leute[83].
> Die, so zu Ehefrauen bestimmt sind, beschläft er,
> er zuvor, danach erst der Ehemann.
> Nach göttlichem Rat ist's geboten ..."

Der Text ist im Hinblick darauf diskutiert worden, ob es ein "ius primae noctis" in Babylon gegeben habe.[84] Denn es geht hier nicht darum, dass ein Herrscher eine Untertanenfrau zur Ehefrau begehrt, sondern um den sexuellen Umgang des Königs mit einer von ihrem Ehemann noch unberührten Frau am Tag ihrer Eheschliessung.[85]
Gegenüber zu schnellen Parallelisierungen hat W. von Soden auf den *kultischen* Zusammenhang aufmerksam gemacht, in dem Gilgameš als König dieser jung vermählten Frau beiwohnt. Im Rahmen der sog. "Heiligen Hochzeit", einem Ritual, das der umfassenden Erneuerung der Lebenskräfte und der Fruchtbarkeit diente, fungiert sie als Kultpartnerin des Königs und als irdische Vertreterin der Göttin Ištar in einer Funktion, die in Ur sonst nach dem Zeugnis anderer Quellen eine hochgestellte *en*-Priesterin innehatte.

---

81 Der Selbstmord des Menones macht Semiramis zur Witwe und enthebt Ninos einer gewaltsamen Lösung, so wie der Schlaganfall (bzw. Gottesschlag) des Nabal in 1 Sam 25 Abigajil zur Witwe macht und am Ende die von ihr aktiv angestrebte Ehe mit David ermöglicht. Ihre aktive Rolle verbindet Semiramis eher mit Abigajil als mit der Batscheba von 2 Sam 11.

82 Das Gilgamesch Epos I, 151-157.

83 Das "Netz der Leute" trennt den Schlafraum vom Wohnraum ab.

84 Cf. zuletzt mit negativem Ergebnis W. von Soden, Ius primae noctis; ferner die Bemerkungen bei J.-J. Glassner, Women, 72ff.

85 Auf den ersten Blick scheint der Sachverhalt dem Herrscherprivileg nahezukommen, das manchen frühneuzeitlichen Feudalherren zugeschrieben wurde, und das kaum zutreffend "ius primae noctis" genannt wird. Denn dies war, falls und in welcher Form es solches jemals gegeben hat, niemals Recht, sondern eine Form der Willkür und sexuellen Ausbeutung unter Ausnutzung feudaler Eigentums - und Abhängigkeitsverhältnisse. Cf. zum Gesamtproblem jetzt das interessante Werk des Historikers A. Boureau, Das Recht der Ersten Nacht, in dem das mittelalterliche "ius primae noctis" als juristisch-literarische Fiktion späterer Jahrhunderte aufgewiesen wird.

"Der Gilgameš -Dichter war offenbar der Meinung, daß man in Uruk früher einmal der jungen Frau, die als letzte vor der Kultfeier ihrem künftigen Gatten zugeführt wurde, die Ehre, die Göttin im Kult zu vertreten, zuteil werden ließ."[86] Mit Willkür und Verfügungsgewalt des Königs über die Frauen seiner Untertanen hat dies nichts zu tun. Was der König hier tut, wird ausdrücklich als dem Willen der Götter gemäss angesehen, während die Unterdrückung seiner Untertanen, die Gilgamesch zu Beginn des Zwölftafelepos zur Last gelegt wird, deutlich als Missachtung des Willens der Götter bewertet wird.

4.4 Alttestamentliche Belege

Im Alten Testament stellt sich die Sache grundsätzlich nicht anders dar. Auch die davidischen Könige legitimierten ihren Anspruch aus dem Reservoir altorientalischer Königstradition. Die prophetische Kritik am Königtum und die dtr. Schriften zeigen freilich, wie stark Königsideal und reale Wirklichkeit auseinanderklaffen konnten. Das deuteronomistisch redigierte sog. Königsrecht in 1 Sam 8,11-17, das Israel mit den Praktiken eines "Königtums wie alle Völker ringsum" konfrontiert, weiss zwar von der Verfügungsgewalt des Königs über die unverheirateten Töchter und Mägde als Bedienstete für die königliche Hofhaltung.[87] Vom Zugriff auf die *Ehefrauen* der Untertanen verlautet indes kein Wort.

Am häufigsten wird jedoch auf die schon erwähnte Überlieferung von der "Preisgabe der Ahnmutter" in der Genesis hingewiesen. In Gen 12,10-20 ist von der Angst Abrahams als Fremdling in Ägypten die Rede, der Pharao könnte an seiner schönen Frau Sara Gefallen finden, sie zur Frau nehmen und ihn als lästigen Ehemann ermorden lassen. Abraham befürchtet vom ägyptischen Pharao genau das, was David in der Urijageschichte tatsächlich tut.

Aber wie in den Auslegungen oft übersehen wird, haben alle Variationen der Preisgabeerzählung eine wesentliche Pointe darin, dass der ausländische Herrscher niemals die Ahnmutter angetastet hätte, wäre ihm durch Abrahams Notlüge nicht verheimlicht worden, dass sie die Ehefrau und nicht eine unverheiratete Schwester des Ahnvaters ist. Sowohl der Pharao in Gen 12 wie auch Abimelech in Gen 20 haben Sara als unverheiratete Schöne zur Frau genommen und beteuern angesichts der "Schläge", die sie treffen, ihre Unschuld ganz zu Recht.[88] Beide Herrscher handeln nicht als Despoten, sondern in einer Abraham beschämenden Weise grossmütig. Es ist Abrahams

---

[86] Cit. W. von Soden, Gilgamesch Epos, 105.

[87] Cf. W. Schottroff, Der Zugriff des Königs auf die Töchter.

[88] Cf. Gen 12,18; 20,4f.

aus der Angst geborenes Vorurteil, das den Pharao und Abimelech zu Despoten macht. Durch diese Fehleinschätzung der Situation bringt Abraham seine Frau in die missliche Lage, aus der sie Gott rettet. Am Ende müssen Abraham wie die Leser der Geschichte lernen, dass Vorurteile im Hinblick auf fremde Herrscher als "orientalische Despoten" nicht die besten Ratgeber sind. Dabei ist bemerkenswert, dass in Gen 12 die Korrektur des fremden Herrscherbildes an der in Israel angstbesetzten Person des *ägyptischen* Pharaos demonstriert wird.

In der Urijageschichte dagegen handelt der *israelitische* König David so, wie es Abraham in Gen 12 dem Pharao in Ägypten zutraut. David lässt die schöne Batscheba erst zu sich rufen, *nachdem* er weiss, dass sie die Ehefrau des Urija ist (2 Sam 11,3). Die gängige exegetische These von der Verfügungsgewalt orientalischer Herrscher über die Frauen ihrer Untertanen erscheint im Horizont von Gen 12,10ff als schlichte Historisierung eines Vorurteils Abrahams, das aber bereits auf der Ebene der Erzählung als unbegründet herausgestellt wird.[89]

Zieht man das zusammengetragene Material in Rechnung, zeigt sich Davids Ehebruch noch einmal in einem anderen Licht, nämlich als ein recht singulärer Fall von Despotismus, der im Alten Orient bisher nicht belegt ist und in der hebräischen Erzähltradition einem ausländischen Herrscher jedenfalls nicht zugemutet wird.

Auf einige weitere Kontrastierungen sei noch andeutend hingewiesen, obwohl hier keine anderweitig bekannten Erzählmuster, gleichwohl aber signifikante Typisierungen vorkommen, die etwas über die Wahl erzählerischer Mittel verraten.

Die Szene, in der David vergeblich versucht, Urija zum Besuch bei seiner Frau zu bewegen, stellt sehr gezielt das Ethos des jahwetreuen Soldaten Urija gegen die Tücke des Königs. Denn Urija erwidert (v. 11):

> "Die Lade, Israel und Juda wohnen in Hütten, und Joab, mein Herr, und die von meinem Herrn Befehligten lagern auf freiem Feld, und da sollte ich in mein Haus gehen, um zu essen und zu trinken und mit meiner Frau schlafen? So wahr Jahwe lebt ... so etwas tue ich nicht."

Urija wird als einer gezeichnet, der unter Bekräftigung einer Schwurformel beim Leben Gottes an einem Ethos in Israel festhält, das sich horizontal als Solidarität mit der Situation der Kampfgefährten und vertikal als Einhaltung bestimmter religiöser Tabuvorschriften während des Krieges entfaltet. Auf beiden Ebenen steht Davids Verhalten in der Szene hierzu in schroffem Ge-

---

[89] I. Fischer, Erzeltern Israels, 236-40, hat 2 Sam 11 daher ganz zu Recht nicht als Parallele, vielmehr als Kontrastgeschichte zu den Preisgabeerzählungen der Genesis bestimmt.

gensatz. Die besonderen Umstände des Ehebruchs stehen wie die konkreten Todesumstände Urijas für einen groben Missbrauch der Gefolgschaftstreue, die der König von seinen Untertanen im Krieg vor Rabbat Ammon verlangt. Während der König sich auf die Loyalität seiner Soldaten vor Rabbat Ammon verlässt, bleibt er selbst im sicheren Jerusalem[90] und bricht die Ehe eines seiner Soldaten. Den Krieg wiederum nutzt David dann aus, um Urija aus dem Weg zu räumen. Damit dieser aber unauffällig als einer unter anderen stirbt, werden noch weitere israelitische Kämpfer einer militärisch unsinnigen Strategie geopfert, während die Nachricht ihres Todes von ihrem Vollstrecker nicht ohne Zynismus entgegengenommen wird. Schwerer kann man auch in der Rolle des Kriegsherrn nicht versagen. Der Sieg, den David in Rabbat Ammon erringen wird, ist gleichzeitig die Niederlage des Siegers vor seinem eigenen Volk. Die hinterlistige Art, wie Urija sterben muss, ist die Travestie jedes Heldentodes. Welcher judäische Bauer und Heerbannangehörige mag noch in den Krieg ziehen mit dieser Geschichte im Ohr, in der gezeigt wird, dass der eigentliche Feind in den eigenen Reihen steht, stehen kann.[91]

Betrachtet man zusammenfassend die erzählerischen Mittel, mit denen der Erzähler seine Geschichte gestaltet hat, zeigt sich: der Erzähler nutzt konventionelle, internationale Erzählmuster, die vom glücklichen Bestehen einer Bedrohungssituation handeln, die durch die Willkür Mächtiger verursacht wurde. Diese Muster werden aber entgegen ihrem konventionellen Gebrauch so gewendet, dass die erwartbare Wendung zum Guten nicht eintritt. Auf diese Weise kann der Erzähler Erwartungshaltungen gezielt hervorrufen, um ihnen gerade nicht zu entsprechen. Die Differenz von erwartbarem Fortgang und tatsächlich erzähltem Ereignis schafft einen Kontrast, der den negativen Eindruck der Taten Davids verstärkt. Daran zeigt sich, dass der Erzähler ein Interesse daran hat, David als exemplarisch fehlsamen König zu kennzeichnen, denn die Negativzeichnung kann nicht damit erklärt werden, dass hier nur erzählt wird, was David getan hatte und was nicht verschwiegen werden konnte. Die Darstellung ist nicht in dem Sinne "schonungslos", dass sie ungeschönt erzählt, was sich tatsächlich ereignet hat und nicht verschwiegen werden konnte. Sie entwirft die Umrisse eines despotischen David aus der Perspektive eines allwissenden Erzählers, der an keiner Stelle zu erkennen gibt, dass er an die Grenzen des Wissbaren gebunden ist.

---

[90] Ob man bereits die Tatsache, dass David schon am Feldzug nicht teilnimmt, als negative Charakterisierung ansprechen und psychologisch ausdeuten sollte (als Hinweis auf das "sanftlebene" Fleisch in Jerusalem), scheint mir nicht sicher. Auch bei den anderen in 2 Sam geschilderten Feldzügen bleibt David zu Hause.

[91] Der Erzähler arbeitet in v. 20f selbst mit dem Hinweis auf einen militärischen Präzendenzfall (den Umständen des Todes Abimelechs), so dass der Gedanke geradezu provoziert wird, die Umstände des Todes Urijas ebenfalls als einen solchen zu verstehen.

5. DAVID ALS EXEMPLARISCHER KÖNIG

Eine so abgründig negative Charakterisierung Davids steht auch innerhalb der Hofgeschichte mit ihren ambivalenten Charakterzeichnungen ganz allein. Andere Episoden entwerfen ein sehr viel wohlwollenderes Bild von David. Man denke nur an Davids Flucht aus Jerusalem und seine Trauer um Abschalom. Wie lässt sich die Urijaepisode im Gesamtzusammenhang der "Davidgeschichte" verstehen, wenn das historische Faktum als Erzählanlass ausfällt? Und wo liegt der Ermöglichungsgrund für eine solche Art von Literatur?

Für John van Seters ist das Davidbild der Urijaepisode ein wesentliches Argument für die Unvereinbarkeit zwischen der "Court History" und dem deuteronomistischen Geschichtswerk mit seiner Davididealisierung. Er betrachtet die ganze Erzählung als Produkt einer antimessianischen Aussenseitergruppe aus nachexilischer Zeit, die als später Einschub in das deuteronomistische Geschichtswerk gekommen sei.[92] Frank Crüsemann indes meinte, eine so kritische Darstellung Davids weisheitlicher Kreisen am salomonischen Königshof zuschreiben zu können[93], die das Erzählwerk als eine Art Herrscherspiegel verfasst hätten. M.E. sprengt die Darstellung von 2 Sam 11 die Möglichkeiten weisheitlich-höfischer Königskritik. Ernst Würthwein, der deutlich auf die ideologische Option des Erzählers auch bei den Negativdarstellungen Davids hinwies, sah zeitgenössische david- und königtumsfeindliche Kreise der nordisraelitischen Stämme am Werk, die am Beispiel Davids zeigen wollten, auf welchem Sumpf die davidische Dynastie gebaut ist.[94] Würthwein hat sicher darin recht, dass die Urijaepisode – geht man in die frühe Königszeit zurück – nicht am Jerusalemer Königshof entstanden sein kann. Ein entscheidender Einwand gegen seine These liegt aber m.E. darin, dass sich diese negative Bewertung Davids, in der Ernst Würthwein die ideologische Option der ganzen Geschichte findet, in den anderen Episoden der "Hofgeschichte" (2 Sam 13-20) nicht durchhält, selbst dann nicht, wenn man seinem Vorschlag folgt, und eine Reihe davidfreundlicher Nachbearbeitungen abhebt, wofür es aber m.E. keine zureichenden Indizien gibt. Walter Dietrich, der das jüngste umfassende Entstehungsmodell zur Davidüberlieferung erarbeitet hat, hat daraus den Schluss gezogen, dass die vergleichsweise "davidfreundlicheren" Texte in 2 Sam 13-20 noch nicht zur ältesten Überlieferung gehören. Diese beschränke sich auf eine extrem david- und salomokritische "Batscheba-Salomo-Novelle", die nur die Urijaepisode mit der daraus resultierenden Geburt Salomos sowie die

---

92 Cf. erstmals J. Van Seters, Problems, und den Beitrag in diesem Band.

93 F. Crüsemann, Widerstand, 180-193 (188).

94 Cf. E. Würthwein, Thronfolge Davids, 58f.

Geschehnisse seiner Machtergreifung umfasst habe (2 Sam*11f + *1 Kön 1f). Sie reiche zeitlich in die Salomonische Zeit zurück. Jahrhunderte später sei dieses Erzählwerk dann ergänzt und in ein grosses Epos der Daviddynastie eingearbeitet worden.[95] W. Dietrich rechnet – wie schon E. Würthwein u.a. – mit einer im Alten Orient singulären Königskritik in Israel schon lange vor der kritischen Prophetie, die sich in einer Art Dissidentenliteratur Ausdruck verschaffen konnte. Diese Überlieferung sei später in die offizielle höfische Jerusalemer "Geschichtsschreibung" aufgenommen, so erhalten geblieben und weiter überliefert worden. Warum aber sollte Literatur erhalten und überliefert werden, die sich konträr gegen die ideologischen Interessen ihrer Überlieferer wendet?

Ich möchte daher eine andere Lösung vorschlagen, die sich – was die literarische Separierung von 2 Sam 11f angeht – an H. Gressmann[96] anlehnt, und – was die Betonung des prophetischen Point of View der ganzen Episode betrifft – an P.K. McCarter[97] orientiert. Der Erzählzusammenhang ist mit dem geglückten Mord an Urija und Davids Heirat Batschebas ja nicht zu Ende, sondern wird vom Auftritt des Propheten Natan nachgefolgt, indem Gott den schuldig gewordenen König durch seinen Propheten zur Rechenschaft zieht. Ein Teil der neueren Literarkritik rechnet zwar die Natanepisode als ganze einem späteren Bearbeiter zu, weil sie Erfahrungen des kritischen Prophetentums in Israel reflektiert, die historisch zur Zeit Davids nicht voraussetzbar sind und weil der furchtlose Natan von Kap. 12 bereits die Statur eines Jesaja oder Jeremia zugebilligt bekommt. Das ist sicher zutreffend. Diese gerichtsprophetische Perspektive betrifft aber m.E. den Grundbestand der ganzen Episode von Kap. 11 und 12. Dass die Urijaepisode nicht einfach mit 11,27a beendet sein kann, ohne dass die Vergehen Davids irgendeine Bewertung oder Antwort erhielten, ist wohl zu Recht oft angemerkt worden. Die Ehebruchs- und Mordgeschichte in Kap. 11 scheint von Anfang an als dunkle Folie und Bedingung des prophetischen Auftritts Natans und Davids Reue in Kap. 12 entworfen zu sein.[98]

Man kann mit A. Schenker die Episode von 2 Sam 11f als ein Gemälde mit zwei Flügeln ansehen,[99] die sich gegenseitig beleuchten und bedingen. Auf der ersten Tafel (Kap. 11) vollzieht sich Davids Sündenfall mit unerbittlicher Logik, indem der grosse König mit einem erheblichen Mass an Skrupel-

---

95 Cf. W. Dietrich, Die frühe Königszeit, 253ff und seinen Beitrag in diesem Band.

96 H. Gressmann, Die älteste Geschichtsschreibung, 151ff ging in 2 Sam 10-12 von einer ursprünglich selbständigen "Geschichtserzählung" aus.

97 P.K. McCarter, II Samuel, 305ff.

98 Was voraussetzt, dass die Bewertung der Dinge aus der Perspektive Gottes in 11,27b nicht erst sekundär zugesetzt ist, sondern eine unverzichtbare Scharnierfunktion besitzt.

99 A. Schenker, Versöhnung und Sühne, 41.

losigkeit agiert. Auf der zweiten Tafel wird Davids Reue und seine Bereitschaft, sich dem prophetischen Wort zu beugen, gestaltet. Beide Tafeln zeigen David in gewisser Weise idealtypisch, sowohl, was das Ausmass seiner Verbrechen, als auch, was die Rückhaltlosigkeit angeht, mit der sich der König beschämen lässt. Die Schwere der Vergehen steigert dabei auch die Umkehr des Königs und zeigt vor allem die hervorgehobene politische und religiöse Funktion der Prophetie, der sich selbst Könige wie David zu beugen haben. Wenn man den Erzählzusammenhang in dieser doppelten Paradigmatik wahrnimmt, wäre er insgesamt jünger zu datieren. Dann setzt er schon in seiner ältesten Gestalt die Erfahrungen eines gegenüber der staatlichen Macht kritischen Prophetentums in Juda voraus, was historisch nicht vor dem Ende des 8. Jh.s denkbar ist. Da die Strafrede Natans in Kap. 12 erkennbar deuteronomistisch überarbeitet ist, legt sich aber eine vordeuteronomistische Entstehung nahe. Dies muss freilich nicht für die übrige "Hofgeschichte" gelten. Der Folgezusammenhang (cf. 1 Kön 1f) setzt zwar eine Nachricht über Davids Ehe mit Batscheba und die Geburt Salomos, nicht aber den Urija-Natan-Komplex als ganzen voraus.
Die Kap. 11-12 lassen sich auch als ein prophetischer, der Abschalomgeschichte (*2 Sam 13-20) später vorangesetzter prophetischer Prolog verstehen, der die kommenden Konflikte in Davids Familie und im Staat letztlich als Folge von Davids Verbrechen und Natans prophetischer Gerichtsankündigung begreift. Zugleich wird an David ein einprägsames erzählerisches Paradigma entworfen, dass selbst David dem Missbrauch der königlichen Macht erlag und nur deshalb am Leben blieb,[100] weil er bereit war, seine königliche Macht der Prophetie unterzuordnen.[101] Dies aber macht den Fall Urijas, der ein Fall Davids ist, im dtr. Geschichtswerk nicht nur erträglich, sondern als Präzedenzfall politischer Ethik aus prophetischer Perspektive sinnvoll.[102] So konnte an David als Israels grösstem König der Missbrauch herrscherlicher Macht ebenso exemplarisch ins Bild gesetzt werden wie die Kompetenzen eines gegenüber der staatlichen Macht kritischen Prophetentums, vor dem sich auch Israels bedeutendster König zu verantworten hatte.

---

[100] David erlangt Vergebung (12,13f), aber seine Familie ist vom Fluch der bösen Tat nicht entlastet.

[101] Diese gerichtsprophetische Perspektive wird betont.

[102] Dieser Zusammenhang ist durch die deuteronomistische Version der Natanrede, welche die *staatspolitischen* Verfehlungen Davids besonders betont, verstärkt worden. Eine eher individualethische Rezeption der Urijageschichte zeigt die Situierung des Gebets von Psalm 51 im Munde Davids, nachdem er von Natan zur Rede gestellt wurde. Auch wenn der Chronist meint, die dunklen Seiten Davids mit Stillschweigen übergehen zu müssen, zeigen diese anderen Stimmen, dass man dieser düsteren Erzählung von Davids Verstrickungen durchaus paradigmatischen Charakter zumass.

6. ZUSAMMENFASSUNG

Die Studie untersucht die in 2 Sam 11 erkennbaren Erzählmotive im Kontext der altorientalischen und biblischen Erzähltraditionen und setzt sich mit dem verbreiteten Urteil auseinander, der Zugriff des Herrschers auf die Ehefrauen seiner Untertanen gehöre zu Normalität "(alt-) orientalischer Despotie." In der David-Urija-Geschichte greift der Erzähler konventionelle Erzählmuster auf, um die Erwartung seiner Adressaten auf einen letztlich glücklichen Ausgang des Geschehens zu lenken. Durch den jeweils negativen Ausgang werden diese Erwartungen enttäuscht, konventionelle Erzählmuster dekonstruiert, und auf diese Weise die Darstellung Davids in 2 Sam 11 zum typisierten Bild eines exemplarisch skrupellosen Königs verdichtet. Hinter der Erzählung, die nicht von 2 Sam 12 getrennt werden kann, und die Erfahrung der königskritischen Prophetie bereits voraussetzt, stehen prophetische Interessen.

LITERATURVERZEICHNIS

ABOUD, J., *Die Rolle des Königs und seiner Familie nach den Texten von Ugarit*, Münster, 1992.

ACKERMAN, J.S., Knowing Good and Evil: A Literary Analysis of the Court History in 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2, *JBL* 109 (1990), 41-64.

ACKROYD, P.R., The Succession Narrative (so called), *Interp.* 35 (1981), 383-396.

AFANAS'EVA, V., Das sumerische Sargon-Epos: Versuch einer Interpretation, *Altorientalische Forschungen* 14 (1987), 237-246.

ALONSO-SCHÖKEL, A., Erzählkunst im Buche der Richter, *Bib.* 48 (1961), 143-172.

— *Hermeneutical Problems of a Literary Study of the Bible*, VT.S 28, Leiden, 1975.

ALSTER, B., A Note on the Uriah Letter in the Sumerian Sargon Legend, *ZA* 77 (1987), 169-173.

ALT, A., *Kleine Schriften zur Geschichte des Volks Israel* III, München, 1959.

ALTENMÜLLER, H., Art. Pyramidentexte, *Lexikon der Ägyptologie* V, Helk, W., Otto, E., Westendorf, W. (eds.), O. Harrassowitz, Wiesbaden, 1984.

ALTER, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981.

— /KERMODE, F., *The Literary Guide to the Bible*, Cambridge MA., 1987.

ANDERSEN, Ø., Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühen Griechentum, *AuA* 32 (1987), 29-44.

ARNE, A., cf. THOMPSON, S.

ARPALI, B., Caution: A Biblical Story! Comments on the Story of David and Bathsheba and on the Problems of Biblical Narrative (hebr.), *Hasifrut* 2 (1970), 580-597.

ASSMANN, J., *Ägyptische Hymnen und Gebete,* Zürich, 1975.

— *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, München, 1990.

— *Die Legitimität der Fiktion. Ein Beitrag zur Geschichte der literarischen Kommunikation*, München, 1980.

— *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, 1992.

— *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, München, 1995[2].

BAILEY, R.C., *David in Love and War. The Pursuit of Power in 2 Samuel 10-12,* JSOT.S 75, Sheffield, 1990.

BAR-EFRAT, Sh., "Die Geschichte von der Thronnachfolge Davids". Überprüfung einer verbreiteten Hypothese (hebr.), in *Sefer J.L. Seeligmann Bd. I*, Rofé, A., Zakovitch Y. (eds.), Jerusalem 1983, 185-211.

— *Narrative Art in the Bible*, Bible and Literatur Ser. 17, Sheffield, 1989, (hebr. 1979).

BARIÉ, P., Fünf Kapitel Herodot. Beobachtungen zur Struktur des historischen Diskurses, *Der altsprachliche Unterricht* 14 (1971), 5-36.

BARTA, W., *Die Bedeutung der Pyramidentexte für den verstorbenen König*, Münchner Ägyptologische Studien 39, München, 1981.

BARR, J., Reading the Bible as Literature, *BJRL* 56, (1973/74).

BAUMGARTNER, W., Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen [1944], in ders., *Zum Alten Testament und seiner Umwelt*, Leiden, 1959, 147-178.

BEN BARAK, Z., The Appeal to the King as the Highest Autority for Justice, in *Wünschet Jerusalem Frieden,* Augustin, M., Schunck, K.-D., (eds.), BEATAJ, 13, Bern, 1986, 169-177.

BENJAMIN, W., Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows, in *Illuminationen*, Unseld S.(ed.), st 345, Frankfurt/M., 1977, 385-410.

BENZINGER, I., *Die Bücher der Könige*, KHC IX, Freiburg i.B., Leipzig, Tübingen, 1899.

BERLIN, A., On the Bible as Literature, *Prooftexts* 2 (1982), 323-327.

— *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Bible and Literature Ser. 9, Sheffield, 1983.

BIETENHARD, S., *Des Königs General. Die Heerführertraditionen in vorstaatlicher und staatlicher Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam* 2-20; *1 Kön* 1-2, OBO 163, Fribourg/Göttingen, 1998.

BLEIBTREU, E., Semiramis und andere Gemahlinnen assyrischer Könige, in *Nachrichten aus der Zeit: Streifzüge durch die Frauengeschichte des Altertums*, Specht, E. (ed.), Frauenforschung 18, Wien, 1992, 57-72

BLENKINSOPP, J., Theme and Motif in the Succession History (2 Sam. xi 2ff) and the Yahwist corpus, *Congress Volume* Geneva, VT.S 15, Leiden 1966, 44-57.

— *The Pentateuch. An Introduction to the First Five Books of the Bible*, London, 1992.

BLUM, E., Die Komplexität der Überlieferung. Zur diachronen und synchronen Auslegung von Gen 32,23-33, *DBAT* 15 (1980), 2-55.

— *Die Komposition der Vätergeschichte*, WMANT 57, Neukirchen-Vluyn, 1984.

— *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin/New York, 1990.

— Gibt es die Endgestalt des Pentateuch?, *Congress Volume Leuven*, Emerton, J.A., (ed.), VT.S 43, Leiden, 1991, 9-21.

Das Buch Jona, in *Große Werke der Literatur II. Eine Ringvorlesung der Universität Augsburg*, Geppert, H.V. (ed.), Augsburg, 1992, 9-21.

— Ein Anfang der Geschichtsschreibung? *Trumah* 5 (1996), 9-46.

BLUMENTHAL, E., Die Erzählung des Papyrus d'Orbiney als Literaturwerk, *ZÄS* 99 (1972), 1-17.

BODI, D., *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Fribourg/Göttingen, 1991.

BOECKER, H.J., Das Großreich Davids und Salomos, in ders., *Altes Testament*, Neukirchener Arbeitsbücher, Neukirchen-Vluyn, 1996, 48-58.

BOUREAU, A., *Das Recht der Ersten Nacht: Zur Geschichte einer Fiktion*, Düsseldorf, 1996.

BRETT, M.G., Literacy and Domination: G.A. Herion's Sociology of History Writing, *JSOT* 37 (1987), 15-40.

BRUNNER-TRAUT, E., Art. "Papyrus d'Orbiney", *LÄ* IV, 697-704.

— *Altägyptische Märchen*, Reinbek, 1991, 314-317.

— *Frühformen des Denkens am Beispiel Altägyptens*, Darmstadt, 1992².

BUDDE, K., *Die Bücher Samuel*, KHC 8, Tübingen/Leipzig, 1902.

BURKERT, W., Literarische Texte und funktionaler Mythos: zu Ištar und Atrahasis, in Assmann, J., *Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele*, OBO 48, Fribourg/Göttingen, 1982, 63-82.

CAMPBELL THOMPSON, R., An Assyrian Parallel to an Incident in the Story of Semiramis, *Iraq* 4 (1937), 35-46.

CANCIK, H., *Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethitischen, biblischen und griechischen Historiographie*, SBS 48, Stuttgart, 1970.

— Geschichtsschreibung und Priestertum. Zum Vergleich von orientalischer und hellenistischer Historiographie bei Flavius Josephus, contra Apionem, Buch I, in " *Wie gut sind deine Zelte, Jaakow ... ", FS R. Mayer*, Ehrlich, E.L., (ed.), Gerlingen, 1986, 41-62.

— Art. "Mythos", *Neues Bibel Lexikon*, Görg, M., Lang, B. (eds.), Benzinger, Zürich, II 865.

CHILDS, B.S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London 1979.

COATS, G.W., *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, FOTL 1, Grand Rapids/Mich., 1983.

COHEN, S.J.D., History and Historiography in the *Against Apion* of Josephus, in *Essays in Jewish Historiography, History and Theory*, Rapoport-Albert, A., (ed.), Middletown, 1988, 1-11.

CONRAD, J., Der Gegenstand und die Intention der Geschichte von der Thronfolge Davids, *ThLZ* 108 (1983), 161-175.

CONROY, C., *Absalom Absalom! Narrative and Language in 2 Sam 13-20*, AnBib 81, Rome, 1978.

COOK, St.A., *Notes on the Composition of 2 Samuel*, AJSL 16 (1899/1900), 145-177.

COOPER, J.S./HEIMPEL, W., The Sumerian Sargon Legends, *JAOS* 103 (1983), 67-87.

CRÜSEMANN, F., *Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat,* WMANT 49, Neukirchen-Vlyun, 1978.

CULLEY, R.C., *Studies in the Structure of Hebrew Narrative*, Semeia Suppl., Philadelphia, 1976.

DÉGH, L., Prozesse der Sagenbildung, in *Vergleichende Sagenforschung*, Petzold, L. (ed.), WdF 152, Darmstadt, 1969, 374-389.

DELCOR, M., Les Kerethim et les Crétois, *VT* 28 (1978), 409-422.

DELEKAT, L., Tendenz und Theologie der David-Salomo-Erzählung, in *Das ferne und nahe Wort, FS L. Rost*, Maass, F. (ed.), BZAW 105, Berlin, 1967.

DE VRIES, S.J., *1 Kings*, WBC 12, Waco/Texas, 1985.

DIETRICH, W., *Prophetie und Geschichte*, FRLANT 108, 1972.

— *Die Josephserzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*, BThSt 14, Neukirchen-Vluyn, 1989.

— *David, Saul und die Propheten. Das Verhältnis zwischen Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*, BWANT 122, Stuttgart, 1992².

— /NAUMANN, T., *Die Samuelbücher*, EdF 287, Darmstadt, 1995.

— *Die frühe Königszeit in Israel*, Biblische Enzyklopädie 3, Stuttgart, 1997.

DILLMANN, A., *Die Genesis*, Leizig, 1892⁶.

DONNER, H., *Die literarische Gestalt der alttestamentlichen Josephsgeschichte*, SHAW.PH 1976/2, Heidelberg, 1976.

DUHM, B., *Israels Propheten*, Tübingen, 1916.

EISSFELD, O., Die Bedeutung der Märchenforschung für die Religionswissenschaft, besonders für die Wissenschaft vom Alten Testament [1918], in ders., *Kleine Schriften* I, Tübingen, 1962, 23-32.

— *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1964.

ENGNELL, I., Artikel "Möseböckerna" in *Svenk Bibliskt Uppschlagverk*, Engnell, T., Friedrichsen, T.T. (eds.), 152-165 = in *Classical Essays on the Old Testament*, Willis, J.T. (ed.), London, 1970, 53.

FINNEGAN, R., *Oral Literature in Africa*, Oxford Library of African Literature, Oxford, 1970.

FISCHER, A., David und Batseba: Ein literarkritischer und motivgeschichtlicher Beitrag zu II Sam 11, *ZAW* 101 (1989), 50-59.

FISCHER, I., *Die Erzeltern Israels: Feministisch-theologische Studien zu Genesis 12-36*, BZAW 222, Berlin/New York, 1994.

FLANAGAN, J.W., Court History or Succession Document? A Study of 2 Samuel 9-20 and 1 Kings 1-2, *JBL* 91 (1972), 172-181.

FOKKELMAN, J.P., *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel, vol. I: King David (II Sam. 9-20 & I Kings 1-2)*, SSN 20, Assen, 1981.

FREI, P., Die Bellerophontessage und das Alte Testament, in *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament im 2. und 1. vorchristlichen Jahrtausend*, Janowski, B., Koch, K., Wilhelm G. (eds.), OBO 129, Fribourg/Göttingen, 1993, 39-65.

GALLING, K., (ed.), *Biblisches Reallexikon*, HAT I/1, Tübingen, 1977[2].

GARSIEL, M., The Story of David and Bathsheba: A Different Approach, *CBQ* 55 (1993), 244-262.

GLASSNER, J.J., Women, Hospitality and the Honor of the Family, in *Women's Earliest Records: From Ancient Egypt and Western Asia*, Brown Judaic Studies 166, Lesko, Barbara S. (ed.), Atlanta, 1988, 71-90.

GOLDMANN, S., *The Wiles of Women. The Wiles of Men. Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Eastern, Jewish and Islamic Folklore*, New York, 1995.

GOODING, D.W., The Shimei Duplicate and its Satellite Miscellanies in 3 Reigns ii, *JSS* 13 (1968), 76-92.

— *Relics of Ancient Exegesis*, Cambridge, 1976.

GOODNICK-WESTENHOLZ, J., *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*, Mesopotamian Civilizations, 7, Winona Lake, 1996.

GOODY, J./WATT, I., The Consequences of Literacy, in *Literacy in Traditional Societies*, Goody, J. (ed.), Cambridge, 1968, 27-68.

GORDON, R.P., In Search of David: The David Tradition in Recent Study, in *Faith, Tradition and History: Old Testament Historiography in its Near Eastern Context*, Millard, A.P., Hoffmeier, J.K., Baker, D.W. (eds.), Winona Lake, 1994, 285-298.

GOULD, J.P.A., Art. "Herodotus", in *OCD*, Hornblower, S., Spawforth, A. (eds.), Oxford, 1996[3], 696a-698b.

GRAY, J., *1 & 2 Kings*, OTL, London, 1970[2].

GREEN, G. (ed.), *Scriptural Authority and Narrative Interpretation, FS H.W. Frei*, Philadelphia, 1987.

GRESSMANN, H., *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels*, SAT II/1, Göttingen, 1921.

— Neue Bücher, ZAW 44 (1926), 298-313.

GRØNBAEK, J.H., *Die Geschichte vom Aufstieg* Davids, Copenhagen, 1971.

GROS LOUIS, K.R.R., King David of Israel, in *Literary Interpretations of Biblical Narrative* 2, Gros Louis, K.R.R., Ackerman, J.S. (eds.), Nashville, 1982, 204-219.

GUNKEL, H., *Genesis*, HKAT 1,1, Göttingen 1910[3].

— *Das Märchen im Alten Testament* [1917], Frankfurt, 1987.

GUNN, D.M., *The Story of King David. Genre and Interpretation*, JSOT.S 6, Sheffield, 1978.

GUNNEWEG, A.H.J., *Leviten und Priester. Hauptlinien der Traditionsbildung und Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultpersonals*, FRLANT 89, Göttingen, 1965.

HACHMANN, R., (ed.) *Kamid el-Loz. 16, "Schatzhaus"-Studien*, Saarbrücker Beiträge zur Altertumskunde 59, Bonn, 1996.

— Das Königsgrab von Kamid el-Loz und die Königsgräberder mittleren und späten Bronze- und frühen Eisenzeit im Küstengebiet östlich des Mittelmeeres und in Mesopotamien, in *Kamid el-Loz. 16*, ders. (ed.), 1996, 203-288.

HAGAN, H., Deception as Motif and Theme in 2 Sam 9-20; 1 Kgs 1-2, *Bib.* 60 (1979), 301-326.

HALPERN, B., *The First Historians. The Hebrew Bible and History*, San Francisco, 1988.

HÄNEL, J., Die Zusätze der Septuaginta in I Reg 2,35a-o und 46a-l, ZAW 47 (1929), 76-79;

HARPER, R.F., *Assyrian and Babylonian Letters*, 14 vols., Chicago, 1892-1914.

HECKER, K., Das akkadische Gilgamesch-Epos, in *TUAT* III/4, Kaiser, O. (ed.), Gütersloh, 1994, 649-744.

HENTSCHEL, G., *1 Könige*, NEB, Würzburg, 1984.

— Die Kriege des friedfertigen Königs David (2 Sam 10,1-11,1; 12,26-31), *FS G. Wallis*, Halle, 1990, 49-58.

— *1 Samuel*, NEB, Würzburg, 1994.

— *2 Samuel*, NEB, Würzburg, 1994.

HENRICH, D./ISER, W. (eds.), *Funktionen des Fiktiven,* Poetik und Hermeneutik 10, München, 1983.

HERMISSON, H.-J., Weisheit und Geschichte, in *Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad*, Wolff H.W. (ed.), München, 1971, 136-154.

HERRMANN, S., Die Königsnovelle in Ägypten und in Israel, *WZ(L).GS* 3 (1953/54), 51-62.

— *Zeit und Geschichte, Biblische Konfrontationen*, Stuttgart, 1977.

— *Gesammelte Studien zur Geschichte und Theologie des ATs*, ThB 75, München, 1986.

HERSKOVITS, M.J., *Dahomean narrative*, Evanston, 1958.

HEYM, S., *Der König David Bericht*, München, 1972.

HERTZBERG, H.W., *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen, 1956 (1982^{6}).

HOLLIS, S., The Woman in Ancient Examples of the Potiphar's Wife Motif, in *Gender and Difference in Ancient Israel*, Day, P. (ed.), Minneapolis, 1989, 28-43.

— *The Tale of Two Brothers*, Norman, 1990.

HÖLSCHER, G., *Geschichtsschreibung in Israel. Untersuchungen zum Jahwisten und Elohisten*, Acta Reg. Societatis humaniorum litterarum Lundensis, Lund, 1952.

HORNUNG, E., *Das Totenbuch der Ägypter. Eingel., übers. und erkl.*, BAW.AO, Zürich/München, 1979.

— Einführung in die Ägyptologie, Darmstadt, 1993[4].

HÜBNER, U., *Die Ammoniter. Untersuchungen zur Geschichte, Kultur und Religion eines transjordanischen Volkes im 1. Jahrtausend v. Chr.*, ADPV 16, Wiesbaden, 1992.

HUNGER, H., *Babylonische und assyrische Kolophone*, AOAT 2, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn, 1968.

ISER, W., *Der Akt des Lesens*, UTB 636, München, 1976.

JACOBY, F., *Die Fragmente der griechischen Historiker,* Leiden, 1957.

JOBLING, D., Saul's Fall and Jonathan's Rise. Tradition and Redaction in 1 Sam 14:1-46: *JBL* 95 (1976), 367-376.

JONES, G.H., *The Nathan Narratives,* JSOT.S 80, Sheffield, 1990.

KAISER, O., *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, BZAW 78, Berlin, 1962[2].

— *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, 1984[5].

— Beobachtungen zur sogenannten Thronnachfolgeerzählung Davids, *EThL* 64 (1988), 5-20.

— David und Jonathan. Tradition, Redaktion und Geschichte in I Sam 16-20. Ein Versuch, *EThL* 66 (1990), 281-296.

— *Grundriß der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments I: Die erzählenden Werke*, Gütersloh, 1992.

— (ed.) *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. III/4, Mythen und Epen II*, Gütersloh, 1994.

KALIMI, I., *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten*, BZAW 226, Berlin/New York, 1995.

KEEL, O., Saul und David nach den alttestamentlichen Quellen. Appendix to *David und Saul: Einundvierzig Lithographien von Oskar Kokoschka,* Lucern/Frankfurt a. M, 1970.

KEGLER, J., *Politisches Geschehen und theologisches Verstehen*, CThM, 8, Stuttgart, 1977.

KEYS, G., *The Wages of Sin: A Reappraisal of the Succession Narrative*, JSOT.S 221, Sheffield, 1996.

KIRK, G.S., *Griechische Mythen und ihre Funktion*, re 444, Reinbek, 1987, (engl. 1974).

KITTEL,R., *Die Bücher der Könige*, HK I/5, Göttingen, 1900.

KLEIN, R.W., *1 Samuel*, WBC 10, Waco/Texas, 1983.

KNAUF, E.A., L'Historiographie Deutéronomiste (DtrG) existe-t-elle?, in *Israël construit son histoire*, Pury, A. de, Römer, Th., Macchi, J.-D. (eds.), MoBi 34, Genève, 1996, 409-418.

KNOPPERS, G.N., *Two Nations under God: the Deuteronomic History of Solomon and the Dual Monarchies,* Atlanta, 1993.

KOHATA, F., *Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14*, BZAW 166, Berlin/New York, 1986.

KÖNIG, F.W., *Die Persika des Ktesias von Knidos*, Archiv für Orientforschung, Beiheft 18, Graz, 1972.

KUGEL, J., On the Bible and Literary Criticism, *Prooftexts 1* (1981), 217-236.

LAMBERT, W.G., Ancestors, Authors, and Canonicity, *JCS* 11 (1957), 1-14.

— A Catalogue of Texts and Authors, *JCS* 16 (1963), 59-77.

LANFRANCHI, G.B., *I Cimmeri. Emergenza della elites militari iraniche nel Vicino Oriente (VIII-VII sec. a. C.)*, History of the Ancient Near East – Studies II, Padua, 1990.

LANGLAMET, F., Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois I-II, *RB* 83 (1976), 321-379. 481-528.

— Rezension Würthwein, *Erzählung*; Veijola, *Dynastie*, *RB* 83 (1976), 114-137.

— Absalom et les concubines de son père. Recherches sur II Sam., XVI, 21-22, *RB* 84 (1977), 161-209.

— Ahitofel et Houshaï. Rédaction prosalomonienne en 2 S 15-17?, in Avishur, Y.,/Blau, J. (eds.), *Studies in Bible and the Ancient Near East, FS S.E. Loewenstamm*, Jerusalem, 1978, 57-90.

— David et la maison de Saül. Les épisodes " benjaminites " de II Sam., IX; XVI, 1-14; XIX, 17-31; I Rois, II, 36-46: *RB* 86 (1979), 194-213. 385-436. 481-513, *RB* 87 (1980), 161-210, *RB* 88 (1981), 161-210.

— David et Barzillaï. 2 Samuel 19:32-41a: Le récit primitif et sa "forme", in *Isac Leo Seeligmann Volume. Essays on the Bible and the Ancient World III*, Rofé, A./Zakovitch, Y. (eds.), Jerusalem, 1983, 149-169.

LEMCHE, N.P., David's Rise, *JSOT* 10 (1978), 2-25.

LEVENSON, J.D., 1 Samuel 25 as Literature and as History, *CBQ* 40 (1978), 11-28.

LEVIN, C., *Der Jahwist*, FRLANT 189, Göttingen, 1993.

LEWIS, B., Die Osmanen-Obsession, in ders., *Kaiser und Kalifen*, München, 1996, 126-146.

LINK-HEYDEMANN, A., Altägyptische Präfigurationen zu den biblischen Geschichten von Joseph, Moses und David, in *Paradeigmata: Literarische Typologie des Alten Testaments* vol. 1, Link, F. (ed.), Berlin, 1989, 487-51.

LIPINSKI, E., *Nagid*, der Kronprinz, *VT* 24 (1974), 497-499.

LITTMANN, E., *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*, Frankfurt, 1978.

LIWAK, R., *Der Prophet und die Geschichte. Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch*, BWANT 121, Stuttgart, 1987.

— Der Herrscher als Wohltäter, in *Von Gott reden: Beiträge zur Theologie und Exegese des Alten Testaments, FS S.Wagner*, Vieweger, D. (ed.), Neukirchen-Vluyn, 1995.

MACK, B., Under the Shadow of Moses: Authorship and Authority in Hellenistic Judaism, in *SBL 1982 Seminar Papers*, 1982, 299-318.

MARG, W., *Hesiod,* Darmstadt, 1984².

McCARTER, P.K., *I Samuel*, AncB 8, Garden City/New York, 1980.

— " Plots, True of False ". The Succession Narrative as Court Apologetic, *Interp.* 35 (1981), 355-367.

— *II Samuel*, AncB 9, Garden City/New York, 1984.

McKENZIE, S.L., *The Trouble With Kings*, VT.S 42, Leiden, 1991.

MEADE, D.G. *Pseudonymity and Canon*, WUNT 39, Tübingen, 1986.

MEISTER, K., *Die griechische Geschichtsschreibung. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus*, Stuttgart, 1990.

METTINGER, T.N.D., *King and Messiah: The Civil and Sacred Legitimation of the Israelite Monarchy*, CB.OT 8, Lund, 1976.

MEYER, E., *Geschichte des Altertums*, vol. I/2, Stuttgart,1975⁵.

MOMMER, P., *Samuel. Geschichte und Überlieferung*, WMANT 65, Neukirchen-Vluyn, 1991.

MONTGOMERY, J.A., The Supplement at end of 3 Kingdoms 2 (I Reg 2), ZAW 50 (1932), 124-129.

— / GEHMAN, H.S. (ed.), *A Critical and Exegetical Commentary of the Book of Kings*, ICC, Edinburgh, 1951.

MULDER, M.J., Versuch zur Deutung von *SOKENET* in 1. Kön. I 2,4, *VT* 22 (1972), 43-54.

MÜNKLER, H., Von der Herrschaftsregel zum Skandal: Der Umgang der Herrschenden mit den Frauen ihrer Untertanen, *Anatomie des politischen Skandals*, in Ebbinghausen, R., Neckel, S. (eds.), Frankfurt a.M., 1989, 104-129.

NAUMANN, T., cf. DIETRICH, W.

NOTH, M., *Überlieferungsgeschichtlische Studien,* Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967³.

— *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT III/10, Stuttgart, 1928, (ND Hildesheim 1966).

— *The Deuteronomistic History*, JSOT.S, 15, Sheffield, 1981.

— *Könige. I. Teilband*, BK IX/1, Neukirchen-Vluyn 1968.

OEMING, M., Bedeutung und Funktionen von "Fiktionen" in der alttestamentlichen Geschichtsschreibung, *EvTh* 44 (1984), 254-266.

OTTO, E., Annalistik und Königsnovelle, in *Ägypten. Literatur*, HO I/2, Leiden/Köln, 1970², 172-177.

— Die " synthetische Lebensauffassung " in der frühköniglichen Novellistik Israels. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Anthropologie, *ZThK* 74 (1977), 371-400.

OVERHOLT, Th.W., *Prophecy in Cross-Cultural Perspective: A Sourcebook for Biblical Researchers*, SBL Sources of Biblical Study 17, Atlanta, 1986.

PERDUE, L.G., The Testament of David and Egyptian Royal Instructions, in *Scripture in Context II. More Essays on the Comparative Method*, Hallo, W.W., Moyer, J.C., Perdue, L.G. (eds.), Winona Lake, Eisenbrauns, 1983, 79-96.

— Is there Anyone Left of the House of Saul...? Ambiguity and the Characterisation of David in the Succession Narrative, *JSOT* 30 (1984), 67-84.

PERRY, M./STERNBERG, M., The King Through Ironic Eyes: The Narrator's Devices in the Story of David and Bathsheba and Two Excurses on the Theory of the Narrative Text (hebr.), *Hasifrut* 1 (1968), 263-292.

— Caution, a Literary Text! Problems in the Poetics and the Interpretation of Biblical Narrative, *Hasifrut* 1 (1968), 608-663.

PETTINATOS, G., *Semiramis: Herrin über Assur und Babylon*, (orig. ital. 1985), München/Zürich, 1988.

PIANKOFF, A., *The Pyramid of Unas*, Princeton, 1968.

POSTGATE, J.N., Royal Exercise of Justice under the Assyrian Empire, in *Le Palais et la Royauté, XIXe Rencontre Assyriologique Internationale,* Paris, 1974, 417-426.

PROVAN, I.W., *Hezekiah and the Books of Kings*, BZAW 172, Berlin/New York, 1988.

— Why Barzillai of Gilead (1 Kings 2:7)? Narrative Art and the Hermeneutics of Suspicion in 1 Kings 1-2, *Tyndale Bulletin* 46/1 (1995), 103-116.

PURY, A. de, RÖMER, T., MACCHI, J.-D., (eds.) *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, MoBi 34, Genève, 1996.

REDFORD, D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37-50),* VT.S 20, Leiden, 1970.

— *Egypt, Canaan, and Israel in Ancient Times,* Princeton, 1992.

REINER, E., The Babylonian Fürstenspiegel in Practice, in *Societies and Languages of the Ancient Near East: Studies in Honour of I.M. Diakonoff*, Mikhailovich, I. (ed.), Warminster, 1982, 320-323.

RENDTORFF, R., Beobachtungen zur altisraelitischen Geschichtsschreibung anhand der Geschichte vom Aufstieg Davids, in *Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad,* Wolff, H.W. (ed.), München, 1971, 428-439.

ROGERS, J.S., Narrative Stock and Deuteronomistic Elaboration in 1 Kings 2, *CBQ* 50 (1988), 398-413.

ROSENBERG, J., *King and Kin: Political Allegory in the Hebrew Bible*, Bloomington/Indianapolis, 1986.

RÖSLER, W., Die Entdeckung der Fiktionalität in der Antike, *Poetica* 12 (1980), 283-319.

— Schriftkultur und Fiktionalität. Zum Funktionswandel der griechischen Literatur von Homer bis Aristoteles, in *Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I*, Assmann, J., Hardmeier, C. (eds.), München, 1983, 109-122.

— Alte und neue Mündlichkeit. Über kulturellen Wandel im antiken Griechenland und heute, *Der altsprachliche Unterricht 28* (1985) 4-26.

— *King and Kin. Political Allegory in the Hebrew Bible*, Bloomington/Indianapolis, 1986.

ROST, L., *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III/6, Stuttgart, 1926 = *The Succession to the Throne of David*, Sheffield, 1982.

— *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965.

RUPPRECHT, K., *Der Tempel von Jerusalem. Gründung Salomos oder jebusitisches Erbe?*, BZAW 144, Berlin/New York, 1977.

RÜSEN, J., *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen, 1983.

RÜTERSWÖRDEN, U., *Die Beamten der israelitischen Königszeit. Eine Studie zu* Śr *und vergleichbaren Begriffen*, BWANT 117, Stuttgart, 1985.

ŠANDA, N., *Die Bücher der Könige I*, EHAT 9,1, Münster, 1911.

SCHADEWALDT, W., *Die Anfänge der Geschichtsschreibung bei den Griechen. Herodot – Thukydides*, stw 389, Frankfurt/M., 1982.

SCHENDA, R., Art. Brief, *Enzyklopädie des Märchens*, vol. 2, Ranke, K. (ed.), Berlin/New York, 1979, 784-789.

SCHENKER, A., *Versöhnung und Sühne: Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament*, Biblische Beiträge 4, Fribourg, 1981.

SCHICK, J., *Das Glückskind mit dem Todesbrief*, vol. 1: *Orientalische Fassungen* vol. 2: *Europäische Sagen des Mittelalters und ihr Verhältnis zum Orient*, Corpus Hamleticum 1. Abteilung, Berlin, 1912, Leipzig, 1932.

SCHLEY, D.G., Joab and David: Ties of Blood and Power, in *History and Interpretation. Essays in Honour of John H. Hayes,* Graham, M.P., Brown, W.P., Kuan, J.K. (eds.), JSOT.S 173, Sheffield, 1993, 90-105.

SCHMIDT, L., *Literarische Studien zur Josephsgeschichte*, BZAW 167, Berlin/New York, 1986.

SCHMIDT, S.J., Ist "Fiktionalität" eine linguistische oder eine texttheoretische Kategorie?, in *Textsorten*, Gülich, E., Raible, W. (eds.), Frankfurt, 1972, 59-71.

— *Literaturwissenschaft als argumentierende Wissenschaft. Zur Grundlegung einer rationalen Literaturwissenschaft*, München, 1975.

SCHMIDT, W.H., *Einführung in das Alte Testament*, GLB, Berlin/New York, 1995[5].

SCHMITT, H.-C., *Die nichtpriesterliche Josephsgeschichte*, BZAW 154, Berlin/New York, 1980.

SCHNABEL, H., *Die Thronfolgeerzählung Davids. Untersuchungen zur literarischen Eigenständigkeit, literarkritischen Abgrenzung und Intention von 2 Sam 21,1-14; 9-20; 1 Kön 1-2*, Theorie und Forschung 55/Philosophie und Theologie 4, Regensburg, 1988.

SCHOTTROFF, W., Der Zugriff des Königs auf die Töchter, *EvTh* 49 (1989), 268-285.

SCHULTE, H., *Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel*, BZAW 128, Berlin, 1972.

SEARLE, J.R., *Sprechakte*, Frankfurt, 1988.

SEEBASS, H., *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloh, 1978.

— *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn, 1980.

SEILER, S., *Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9-20 ; 1 Kön 1-2). Untersuchungen zur Literarkritik und Tendenz*, BZAW 267, Berlin/New York, 1998.

SIMON, U., An Ironic Approach to a Bible Story: On the Interpretation of the Story of David and Bathsheba (hebr.), *Hasifrut* 2 (1970), 598-607.

— The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable, *Bib.* 48 (1976), 207-242.

SKA, J.L., *Our Fathers Have told Us: Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives*, Subsidia Biblica, 13, Roma, 1990.

SMEND, R., *Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens,* EVZ-Verl., Zürich, 1968.

— Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionshypothese, in *FS G. von Rad*, Wolff, H.W. (ed.), 1970, 494-509 = ders., *Mitte*, BevTh 99, 1986, 124-137.

— *Die Mitte des Alten Testaments.* GSt 1, BevTh 99, München, 1986.

SMITH, H.P., *The Books of Samuel*, ICC, New York, 1899.

SPIEGEL, J., *Auferstehungsritual der Unas-Pyramide,* Ägyptologische Abhandlungen, 23, Wiesbaden, 1971.

STERNBERG, M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington, 1985.

STIERLE, K.-H., Erfahrung und narrative Form. Bemerkungen zu ihrem Zusammenhang in Fiktion und Historiographie, in *Theorie und Erzählung in der*

Geschichte, Kocka, J., Nipperdey, Th. (eds.), dtv 4342, München, 1979, 85-118.
STOEBE, H.J., *Das zweite Buch Samuel*, KAT VIII/2, Gütersloh, 1994.
STOLZ, F., *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK.AT 9, Zürich, 1981.
— Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos, in *Mythos und Rationalität*, Schmid, H.H. (ed.), Gütersloh, 1988, 81-106.
TIGAY, J.H., *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia, 1982.
— (ed.) *Empirical Methods for Biblical Criticism*, Philadelphia, 1985.
— Conflation as a Redactional Technique, in ders., *Empirical Methods*, 53-96.
— The Evolution of the Pentateuchal Narratives in the Light of the Evolution of the Gilgamesh Epic, in ders., *Empirical Methods*, 21-52.
TREBOLLE-BARRERA, J.C., Testamento y muerte de David: Estudio de historia de la recensión y redacción de I Rey II, *RB* 87 (1980), 87-103.
THOMPSON, S., *Motiv-Index of Folk-Literature,* 6 vols., Kopenhagen, 1955-58[2].
— /ARNE, A., *The Types of the Folktale,* Helsinki, 1961.
UTHER, H.-J. (ed.), *Brüder Grimm Kinder- und Hausmärchen: Nach der Großen Ausgabe von 1857, textkritisch revidiert, kommentiert und durch Register erschlossen,* 4 vols., München, 1996.
VANDERKAM, J.C., Davidic Complicity in the Deaths of Abner and Eshbaal: a Historical and Redactional Study, *JBL* 99 (1980), 521-539.
VAN SETERS, J., Oral Patterns or Literary Conventions in Biblical Narrative, *Semeia* 5 (1976), 139-54.
— Problems in the Literary Analysis of the Court History of David, *JSOT* 1 (1976), 22-29.
— The Israelites, *Or.* 50 (1981), 137-85.
— *In Search of History. Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History*, New Haven/London, 1983.
— *Der Jahwist als Historiker*, ThSt 134, Zürich, 1987.
— *Prologue to History. The Yahwist as Historian in Genesis*, Lousville/Kent., 1992.
— *The Life of Moses. The Yahwist as Historian in Exodus-Numbers*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 10, Kampen, 1994.
— Histories and Historians of the Ancient Near East: The Israelites, *Orientalia* 50 (1981), 137-185.
VANSTIPHOUT, H.L.J., Some remarks on Cuneiform Ecritures, in *Scripta signa vocis. FS J.H. Hospers*, Vanstiphout, H.L.J. et al. (eds.), Groningen, 1986, 217-33.
VATKE, W., *Die biblische Theologie I. Die Religion des Alten Testaments*, 1835.
VEIJOLA, T., *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung*, AASF.B 193, Helsinki, 1975.

— David und Meribbaal, *RB* 85 (1978), 338-361.

— Salomo – der Erstgeborene Bathsebas, in *Studies in the Historical Books of the OT*, Emerton, J.A. (ed.), 1979, 230-250 = Veijola, *David*, 58-83.

— Theologische Erfahrung ohne theologische Sprache. Überlegungen eines Alttestamentlers zum Thema "Theologie und Erfahrung", in *Theologie und Erfahrung*, Greifswald, 1979, 5-28.

— *David. Gesammelte Studien zu den Davidüberlieferungen des Alten Testaments*, SESJ 52, Helsinki/Göttingen, 1990

VON FRITZ, K., *Die griechische Geschichtsschreibung I*, Berlin, 1967.

VON RAD, G.,Der Anfang der Geschichtsschreibung im alten Israel, *AKuG* 32, (1944), 1-42 = *Ges.St.z.AT*, TB 8, München, 1958, 148-188.

— *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8, München, 1965.

— *Theologie des Alten Testaments I. Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 1969[6].

— *Theologie des AT II, Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels,* München, 1968[5].

VON SODEN, W., Gab es in Babylonien die Inanspruchnahme des ius primae noctis?, *ZA* 71 (1981), 103-106.

— *Das Gilgamesch Epos*, Stuttgart, 1988.

VORSTER, W.S., Reading, Readers, and the Succession Narrative: An Essay on Reception in Beyond Form criticism, in *Essays in Old Testament Literary Criticism*, House, P.R. (ed.), Sources for Biblical and Theological Study 2, Winona Lake, Ind., 1992, 395-407.

WAGNER, A., *Sprechakte und Sprechaktanalyse im Alten Testament* BZAW, 253, Berlin/New York, 1997.

WEEKS, St., *Early Israelite Wisdom*, OThM, Oxford, 1994.

WEINFELD, M., Semiramis: Her Name and Her Origin, in *Ah, Assyria ... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography presented to Hayim Tadmor*, Cogan, M., Eph'al, I. (eds.), Scripta Hierosolymitana XXXIII, Jerusalem 1991, 99-103.

WEINRICH, H., (ed.), *Positionen der Negativität,* Poetik und Hermeneutik 6, München, 1975.

— /ISER, W., (ed.), *Funktionen des Fiktiven,* Poetik und Hermeneutik 10, München, 1983.

WEIPPERT, M., Artikel "Kalender und Zeitrechnung", in *Biblisches Reallexikon*, Galling, K. (ed.), HAT I/1, Tübingen, 1977[2], 165-168.

WEISER, A., Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Entstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg, *VT* 16 (1966), 325-354.

WEISS, M., Einiges über die Bauformen des Erzählens, *VT* 13 (1963), 456-475.

— Von der Notwendigkeit der Struktur-Analyse für das Verständnis der biblischen Dichtung, VT.S 22, Leiden, 1972, 88-112.

— *The Bible From Within. The Method of Total Interpretation*, Jerusalem, 1984.

WELLHAUSEN, J., *Einleitung in das Alte Testament*, Bleek, J., Kamphausen, A. (eds.), Berlin, 1878[4].

— *Die Composition des Hextateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Berlin, 1899[3] (1963[4]).

WERNER, W., *Studien zur alttestamentlichen Vorstellung vom Plan Jahwes*, BZAW 173, Berlin/New York, 1988.

WESSELIUS, J.W., Joab's Death and the Central Theme of the Succession Narrative [2 Samuel ix 1 - 1 Kings ii], *VT* 40 (1990), 336-351.

WESTERMANN, C., Zum Geschichtsverständnis des Alten Testaments, in *Probleme biblischer Theologie, FS G. von Rad*, Wolff, H.W. (ed.), München, 1971, 611-619.

— *Genesis. 3. Teilband. Genesis 37-50*, BK I/3, Neukirchen, 1982.

— *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments. Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?*, ThB 87, Gütersloh, 1994.

WITTFOGEL, K.A., *Die Orientalische Despotie: Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Berlin/Köln, 1962.

WHARTON, J.A., A Plausible Tale. Story and Theology in II Samuel 9-20, I Kings 1-2, *Interp.* 35 (1981), 341-354.

WHITE, H.C. (ed.), *Speech Act Theory and Biblical Criticism*, Semeia 41, Atlanta, 1988.

WHITE, M.C., *The Elijah Legends and Jehu's Coup. An Examination of a Biblical Accession Text*, Ph.D. thesis, Harvard University, 1994.

— *The Elijah Legends and Jehu's Coup*, Brown Judaic Studies 311, Atlanta GA, 1997.

WHITELAM, K.W., *The Just King: Monarchical Judicial Authority in Ancient Israel,* JSOT.S 12, Sheffield, 1979.

WHYBRAY, R.N., *The Succession Narrative*, SBT II/9, London, 1968.

— The Joseph Story and Pentateuchal Criticism, *VT* 18 (1968), 522-528.

— *The Making of the Pentateuch. A Methodological Study*, JSOT.S 53, Sheffield, 1987.

WITTFOGEL, K.A., *Die Orientalische Despotie: Eine vergleichende Untersuchung totaler Macht*, Berlin/Köln, 1962.

WOLFF, H.W. (ed.), *Probleme biblischer Theologie. FS. G. von Rad*, München, 1970.

WOLTER, M., Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen, *ZNW* 79 (1988), 1-16.

WÜRTHWEIN, E., *Die Erzählung von der Thronfolge Davids – Theologische oder politische Geschichtsschreibung?*, ThSt(B) 115, Zürich, 1974.

— *Die Bücher der Könige. 1. Könige 1-16*, ATD 11/1, Göttingen, 1984[2].

— *Die Bücher der Könige. 1. Kön 17-2. Kön 25*, ATD 11/2, Göttingen, 1984.

— *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk*, BZAW 227, Berlin/New York, 1994.

— Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze, in ders., *Studien*, 1-11.

WYATT, N., Echoes of the King and his *Ka*: An Ideological Motif in the Story of Solomon's Birth, *UF* 19 (1987), 399-404.

YEIVIN, S., The Sepulchers of the Kings of the House of David, *JNES* 7 (1948), 30-45.

ZIRKER, H., Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik "Narrativer Theologie" in *Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie*, Gunneweg, A.H.J., Schröer, H. (eds.), Bonner Akademische Reden 61, Bonn, 1986, 77-100.

BIBELSTELLEN

2 Sam

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.

Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band IV. XII–284 Seiten. 1998.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.

Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.

Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rügert †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen.1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.

Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich.* 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.

Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.* Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.

Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text.* Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.

Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel.* Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.

Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium.* Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.

Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis.* XIV–474 pages, 2 planches. 1992.

Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches.* 480 Seiten. 1992.

Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients.* Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.

Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur.* 208 pages, 210 figures. 1992.

Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan.* XII–152 pages, 16 plates. 1992.

Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil.* Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.

Bd. 119 THOMAS M. KRAPF: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit.* Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.

Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies.* 236 pages, 8 plates. 1992.

Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina.* 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden.* Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.

Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten.* Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.

Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals.* Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.

Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte.* Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.

Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient.* 336 pages. 1993.

Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora.* Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.

Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament.* Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.

Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found?* The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature. XXXII–516 pages. 1993.

Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich.* 134 Seiten. 1994.

Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter.* Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.

Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit.* 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.

Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel.* Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches.* Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.

Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten.* Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.

Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel.* Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.

Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al.* Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.

Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani.* Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor.* Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.

Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho.* Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.

Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverbien 1–9.* Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.

Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die* adê *zur Thronfolgeregelung Asarhaddons.* Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.

Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltsbüchern des Neuen Reiches.* VIII–228 Seiten. 1995.

Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà.* Ire partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. IIe partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.

Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse.* Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.

Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder.* Akten des «Symposions zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.

Bd. 151 DAVID A.WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt.* Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.

Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque.* L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.

Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld.* Ein Symposion aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.

Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch.* Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.

Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt.* 136 pages. 1997.

Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik.* VIII–212 Seiten. 1997.

Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres.* Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.

Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia.* Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.

Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg.* Eine Untersuchung zur Literargeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit.* Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.

Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit.* Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.

Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor.* Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.

Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder.* Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.

Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General.* Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.

Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas.* Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.

Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale.* Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.

Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition.* XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.

Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen.* Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau.* Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.

Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven.* God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.

Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit.* Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.

Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49.* 408 pages. 1999.

Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im alten Testament.* Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.

Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas.* Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.

Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire.* XII–304 et 108 pages d'illustrations. 2000.

Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and Eastern Mediterranean (Ist mill. BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. Ca. XII-375 pp., 60 pls. 2000.

Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids.* Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak.* Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.

Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals.* 216 pages. 1998.

Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt.* From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.

Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

INSTITUT BIBLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG EN SUISSE

L'Institut biblique de l'Université de Fribourg en Suisse offre la possibilité d'acquérir un

certificat de spécialisation
CRITIQUE TEXTUELLE ET HISTOIRE DU TEXTE ET DE L'EXÉGÈSE DE L'ANCIEN TESTAMENT

(Spezialisierungszeugnis Textkritik und Geschichte des Textes und der Interpretation des Alten Testamentes)

en une année académique (octobre à juin). Toutes les personnes ayant obtenu une licence en théologie ou un grade académique équivalent peuvent en bénéficier.

Cette année d'études peut être organisée

- ☞ autour de la critique textuelle proprement dite (méthodes, histoire du texte, instruments de travail, édition critique de la Bible);
- ☞ autour des témoins principaux du texte biblique (texte masorétique et masore, textes bibliques de Qumran, Septante, traductions hexaplaires, Vulgate, Targoums) et leurs langues (hébreu, araméen, grec, latin, syriaque, copte), enseignées en collaboration avec les chaires de patrologie et d'histoire ancienne, ou
- ☞ autour de l'histoire de l'exégèse juive (en hébreu et en judéo-arabe) et chrétienne (en collaboration avec la patrologie et l'histoire de l'Eglise).

L'Institut biblique dispose d'une bibliothèque spécialisée dans ces domaines. Les deux chercheurs de l'Institut biblique consacrés à ces travaux sont Adrian Schenker et Yohanan Goldman.

Pour l'obtention du certificat, deux examens annuels, deux séminaires et un travail écrit équivalent à un article sont requis. Les personnes intéressées peuvent obtenir des informations supplémentaires auprès du Curateur de l'Institut biblique:

Prof. Dr. Adrian Schenker
Institut Biblique
Université, Miséricorde
CH-1700 Fribourg / Suisse
Fax +41 – (0)26 – 300 9754

Zusammenfassung

In der Geschichte der alttestamentlichen Forschung im 20. Jahrhundert stellt die These von der sogenannten Thronfolgegeschichte Davids sowohl einen Meilen- als auch einen Prüfstein dar. Leonhard Rost identifizierte in 2 Sam 9–20 und 1 Kön 1–2 das Thema der je und je verzögerten Thronfolge als literarischen Leitfaden der Erzählung und machte dadurch den Blick frei für ein kohärentes, als solches bis dahin unerkannt gebliebenes Erzählwerk der frühen Königszeit.
In den letzten Jahrzehnten ist besonders im Nachhall zur Pentateuchkrise auch die Rost'sche These der Thronfolgegeschichte nicht unverschont geblieben. Die Idee eines Geschichtswerks aus dem 10. Jh. v. Chr. erscheint heute vielen als ein unmögliches Postulat, und die literarische Selbständigkeit der Thronnachfolgeerzählung wird mehr und mehr in Frage gestellt. Im Gefolge eines von der Schweizerischen Gesellschaft für orientalische Altertumswissenschaft im Februar 1997 in Bern veranstalteten Symposions stellen im vorliegenden Band namhafte Exegeten (E. Blum, W. Dietrich, O. Kaiser, S.L. McKenzie, Th. Naumann und J. Van Seters) ihre Interpretationen der Thronnachfolge Davids zur Diskussion. Ihre methodisch wie inhaltlich divergierenden Beiträge verdeutlichen die wesentlichen Optionen der gegenwärtigen Forschung zum Thema.

Summary

First developed by Leonhard Rost in 1926, the hypothesis of the so-called Succession Narrative of David represents a landmark in the history of Old Testament research. Rost's identification of the succession theme as literary *leitmotiv* in 2 Sam 9-20 and 1 Kgs 1-2 opened new vistas into an account which he recognized as a major literary composition of the early monarchic period.

During the last decades, Rost's thesis has come under attack, not least in the wake of the reorientation of studies on the formation of the Pentateuch. A historiographical work of the 10th century BCE seems more and more unlikely to many, and the literary independence of the Succession Narrative has repeatedly been questioned. In order to clarify the issues and positions, the Swiss Society for Ancient Near Eastern Studies convened a symposium held in Berne in February 1997. In the present volume which results from this symposium, a number of renowned scholars (E. Blum, W. Dietrich, O. Kaiser, S.L. McKenzie, Th. Naumann and J. Van Seters) offer their interpretations of the Succession Narrative, thus conveying a representative overview of the main options present in today's debate.